Gabriel Marcel

A fi şi a avea

BIBLIOTECA



APOSTROF

Filosofie contemporană

Gabriel Marcel

A fi şi a avea

Filosofie contemporană

Carte apărută cu sprijinul
FUNDAŢIEI SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

T.L. se virează la: Uniunea Scriitorilor din România
cont 45106262, BCR, Sucursala Municipiului Bucureşti

GABRIEL MARCEL

A FI ŞI A AVEA

Traducere de
Ciprian Mihali

Tabel cronologic de
François Breda



Cluj, 1997

ISBN 973-9279-02-3

Nota traducătorului

Actul traducerii se află dintotdeauna într-o vecinătate ispitoare cu trădarea. De aceea, traducătorul trebuie să-şi justifice mereu micile şi inevitabilele infidelităţi faţă de textul tradus. În cazul acestei traduceri, termenul care ne obligă la mărturisirea unor astfel de infidelităţi este unul central în gîndirea lui Gabriel Marcel şi el se află cuprins chiar în titlul acestei lucrări. Verbul *avoir*, „a avea“, cunoaşte, în textul de mai jos, modulaţii semnificative care dau măsura talentului şi rafinamentului filosofului francez. Astfel, el este conceptualizat filosofic în forma lui substantivată (prin utilizarea articolului hotărît *le*), ceea ce face ca traducerea românească să fie nevoită să opteze între fidelitatea lingvistică şi cea conceptuală. Am preferat-o, cel mai adesea, pe aceasta din urmă, oferind pentru *l'avoir*, în funcţie de context, mai multe expresii: „a avea“, „a-avea“, „fapt-de-a-avea“, „posesie“, „avut“.

Limba română nu are, în cazul acestui verb substantivat, posibilitatea unei formulări unice şi precise, cu atît mai mult cu cît el nu a făcut carieră în filosofie, asemeni celuilalt mare verb auxiliar, „a fi“, devenit „fiinţă“ şi motiv de meditaţie neîncetată. Dar această lipsă nu este decît aparentă, deoarece asemenea modulaţii lingvistice sînt tot atîtea exerciţii de gîndire ale limbii asupra expresiilor sale. De asemenea, cîteva alte dificultăţi ale textului (datorate, în bună măsură, şi originalităţii gîndirii lui Gabriel Marcel) au fost rezolvate în spiritul acestei convingeri. Credem că limba română şi, odată cu ea, gîndirea românească, au numai de cîştigat din

expunerea la astfel de încercări, ce rafinează limba şi îmbogăţesc orizontul gîndirii.

Textul traducerii este presărat cu trei tipuri de note: în primul rînd, notele autorului, aşa cum apar ele în textul original, marcate cu cifre arabe. Există apoi notele care apar sub asterisc aparţinînd fie îngrijitorului de ediţie, bunul cunoscător al filosofiei marceliene, François Breda (atunci cînd sînt semnate cu iniţialele *F.B.*), fie traducătorului (atunci cînd apar cu notaţia *N. trad.)*.

Prezenta traducere s-a făcut după originalul apărut la *Editions Montaigne*, 1935.

C.M.

Cronologia operei şi a vieţii lui Gabriel Marcel

1889 La 7 decembrie se naşte, la Paris, Gabriel Marcel, filosof, dramaturg, critic literar şi dramatic, teatrolog. Este fiul unui diplomat, Henry Marcel, secretar de stat, ministrul Franţei la Stockholm (Suedia), devenit apoi director al Institutului de Arte Plastice (Beaux-Arts), al Bibliotecii Naţionale şi al muzeelor naţionale. Încă din copilărie, Gabriel Marcel se familiarizează cu atmosfera unei tradiţii protestante (Calvin, Zwingli) şi cu spiritualitatea unui iudaism laicizat dinspre mamă, Laure Meyer, precum şi cu o tradiţie agnostică pe linie paternă. Pînă la sfîrşitul vieţii sale, Gabriel Marcel păstrează relaţii foarte strînse – implicat fiind şi familial – cu vîrfurile Bisericii Reformate din Franţa, ceea ce, alături de conversiunea sa, din 1929, la catolicism, contribuie la închegarea unei atitudini spirituale ecumenice. Această sinteză religioasă se întregeşte, spre sfîrşitul activităţii sale creatoare, printr-o declarată afinitate a gîndirii lui Gabriel Marcel cu spiritualitatea teologiei ortodoxe.

1893 Decesul mamei sale. Tatăl se recăsătoreşte cu Marguerite Meyer, sora mamei lui Gabriel Marcel. Acest eveniment familial – filtrat prin optica unei hermeneutici filosofico-artistice – se va sublima în textura dramatică a mai multor piese de teatru ale sale. Problematica oedipiană – transpusă în contextul unei interpretări metafizice – va fi mereu prezentă în teatrul marcelian, care are o predilecţie

pronunţată pentru desfăşurarea acţiunii dramatice în cadrul spaţiului familial.

Încă din copilărie călătoreşte mult, familiarizîndu-se cu marile oraşe de artă.

1910 *Agrégé* în filosofie.

Titlul tezei sale de doctorat: *Ideile metafizice ale lui Coleridge în raporturile lor cu filosofia lui Schelling*. De altfel, referinţa la filosofia lui Schelling va rămîne una din constantele gîndirii marceliene.

1912 Începe o carieră pedagogică, practicată, cu intermitenţe, pînă în 1941. Predă filosofia la Liceul din Vendôme.

1914 În cadrul unei unităţi speciale a armatei franceze şi a Crucii Roşii, Gabriel Marcel se ocupă de regăsirea soldaţilor dispăruţi pe cîmpul de luptă. Pe parcursul acestei activităţi, Marcel îşi aprofundează interesul său pentru fenomenele paranormale. Descoperirea capacităţilor sale mediumnice constituie o adevărată revelaţie pentru tînărul creator.

Publică primele sale creaţii dramatice cu titlul *Le Seuil invisible*, conţinînd piesele *La Grâce* şi *Le Palais de sable*, la Editura Grasset.

1915-1918 Predă filosofia la Liceul „Condorcet" din Paris.

1919 Se căsătoreşte cu Jacqueline Boegner, fiica pastorului Alfred Boegner (directorul Misiunii Evanghelice) şi verişoara pastorului Marc Boegner, unul dintre reprezentanţii iluştri al Bisericii Reformate. Importanţa acestei comunităţi religioase în Franţa secolului XX este considerabilă, întrucît, într-o proporţie majoritară, marea burghezie bancară este de obedienţă reformată. Jacqueline Boegner – deşi Marcel se converteşte la catolicism în 1929 – va rămîne, pînă la sfîrşitul vieţii sale (1947), protestantă.

1919 Este profesor de filosofie la Liceul din Sens pînă în anul 1922. Experienţele pe terenul învăţămîntului liceal nu-i

procură, însă, o reală satisfacţie intelectuală. Pe de o parte, prelegerile sale sînt prea dificile pentru elevi, pe de alta, necesitatea de a-şi manifesta autoritatea profesorală îl oboseşte pe filosof. Marcel nu se va mai întoarce în învăţămîntul liceal decît în perioadele de criză majoră: adică între 1939-1940, cînd va preda cursuri de filosofie la Paris, şi în 1941, la Montpellier.

1919 Îşi începe cariera de critic literar şi teatral.
Publică primul său articol în prestigioasa revistă literară *la Nouvelle Revue Française* (*N.R.F.*) la 1 septembrie 1919 (*N.R.F.*, 6e *année*, n° 72, pp. 618-627). Urmează o serie impresionantă de articole, cronici literare şi dramatice în revistele *N.R.F.* şi *L'Europe Nouvelle*.

1921 Apare, la Grasset, piesa *Le Coeur des Autres*.
Colaborînd intens la *N.R.F.*, Gabriel Marcel îl întîlneşte pe remarcabilul critic literar Charles Du Bos. O prietenie de o viaţă se leagă între cei doi gînditori.

1922 Devine lector la Editurile Grasset şi Plon. La Plon îi este încredinţat postul de director al colecţiei de literatură universală „Feux croisés". Va îndeplini această funcţie timp de aproape trei decenii.
Articolele, eseurile şi studiile sale critice şi filosofice apar în cele mai importante reviste culturale ale epocii: *Sept*, *Temps présent* şi *La Vie intellectuelle*.

1923 Publică, la Editura Stock, piesa *L'Iconoclaste*.

1925 Apar piesele *Un Homme de Dieu*, *La Chapelle ardente* şi *Le Quatuor en fa dièse*. *La Chapelle ardente* este reprezentată la Teatrul Le Vieux-Colombier în regia lui Gaston Baty. Reprezentată în 1949, piesa *Un homme de Dieu* va fi considerată primul monument al teatrului existenţialist.

1926 Participă activ la reuniunile cenaclului „Union pour la Vérité" al lui Paul Desjardins şi la Decadele de la Pontigny (transformate după război în întîlnirile de la Cerisy-La-Salle).

1928 Publică *Journal métaphysique* (trad. în româneşte de Dorin Ştefănescu, Timişoara, Ed. Amarcord, 1995). Inspirat de dialectica hegeliană, influenţat de spiritualismul lui Bergson, de raţionalismul lui Brunschvicg şi de existenţialismul creştin al lui Kierkegaard, Gabriel Marcel devine, prin apariţia *Jurnalului metafizic*, unul din cei mai importanţi gînditori contemporani. Una din cheile reflecţiei marceliene este distincţia subtilă stabilită între Existenţă şi Obiectivitate. Nu lipsesc din *Jurnal* nici meditaţiile asupra fenomenelor paranormale şi asupra ştiinţelor oculte (spiritism, levitaţie, telepatie, magie, alchimie etc.).

Controversa Marcel-Malraux

La 6 octombrie apare în *L'Europe Nouvelle* (n° 556, p. 1344) comentariul lui Gabriel Marcel asupra romanului *Les Conquérants* al lui André Malraux. Criticul emite ipoteza că numai printr-o implicare personală în atrocităţi a romancierului a putut să fie creată o imagine atît de vie a absurdului existenţial. Malraux ripostează, la 20 octombrie, în paginile aceleiaşi reviste (*L'Europe Nouvelle* n° 558, p. 1411), respingînd cu vehemenţă observaţiile morale marceliene, pe care le consideră prea pioase, recunoscînd însă faptul că zugrăvirea abisurilor existenţiale din roman a fost înfăptuită pe fundalul unor experienţe reale şi personale. Controversa dintre cei doi se încheie totuşi cu victoria argumentelor metafizice invocate de Marcel, acestuia revenindu-i, de altfel, ultimul cuvînt (*L'Europe Nouvelle*, *ibidem*).

Gabriel Marcel devine, treptat, unul dintre criticii cei mai importanţi ai momentului. Vasta sa operă critică cuprinde în jur de 300 de recenzii, studii sau note critice care pot fi regrupate sub formă de monografii dedicate celor mai renumiţi autori ai literaturii franceze din secolul XX: Marcel Proust, André Gide, François Mauriac, André Malraux, Albert Camus etc. O culegere de texte marceliene consacrate operei literare şi dramatice a lui Jean-Paul Sartre a apărut, la Editura Vrin, în 1981

(*L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*). De menţionat, de altfel, faptul că Sartre frecventa întrunirile literare ce aveau loc săptămînal, timp de mai mulţi ani, la domiciliul parizian al lui Marcel.

1929 La 23 martie – ca răspuns la apelul lui François Mauriac şi după o pregătire spirituală de cîteva săptămîni sub îndrumarea lui Gaston Fessard, S.J. – Marcel se converteşte la catolicism. Este botezat şi acceptat în sînul Bisericii Catolice franceze. La convertirea filosofului a contribuit, nu în mică măsură, şi Charles Du Bos, adeptul unui catolicism spiritual.

1931 Publică *Trois pièces* la Editura Plon (*Le Regard neuf*, *Le Mort de demain*, *La Chapelle ardente*).

1932 Apare, la Editura Vrin, monografia lui Jean Wahl consacrată operei filosofice şi dramatice a lui Gabriel Marcel. Conferinţă la Societatea de Filosofie din Marsilia: *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*.

1933 Apar piesele *Le Monde cassé* şi *La Soif* la Editura Desclée de Brouwer.

1935 Apare, la Editura Aubier, *Etre et Avoir* (*A fi şi a avea*). E una dintre operele cele mai importante din istoria filosofiei. Cartea este, de fapt, o continuare a *Jurnalului filosofic*, de la data de 10 noiembrie 1928 pînă la 30 octombrie 1933, urmată de o suită de patru eseuri „esenţiale" pentru practicarea cugetării moderne. În *A fi şi a avea* – pe lîngă distincţia fundamentală postulată în titlu şi explicitată pe larg pe parcursul cărţii – Marcel inaugurează o metodă cu totul nouă în contextul reflecţiei contemporane. Prin această operă, filosofia „concretă" şi „neosocratismul" marcelian sînt introduse în conştiinţa modernă. În paginile acestei opere de un răsunet excepţional, se cristalizează o adevărată hermeneutică organică a fiinţei. Concepţia lui Schelling, după care meditaţia trebuie să se reformuleze, să se autodepăşească şi să-şi păstreze deci caracterul ei proteic, îşi găseşte în cartea lui Gabriel Marcel o ilustrare remarcabilă.

Reeditare în 1970 la Flammarion-Aubier şi în 1991 la Éditions Universitaires.

1936 La Grasset apare piesa *Le Chemin de crête.*
Plon editează *Le Dard* (reeditare în 1950).
Editura Stock publică *Le Fanal.*
Marcel alternează creaţiile sale filosofice cu cele dramatice, considerînd că ele nu sînt decît părţile aceluiaşi întreg. Conform viziunii marceliene, dramele reprezintă o încarnare concretă a esenţei filosofiei lui, iar, complementar, filosofia sa constituie o sublimare a dramaturgiei sale metafizice.

1937 Congres internaţional de filosofie la Paris. Susţine o polemică cu Léon Brunschvicg.

1938 Piesa *Le Fanal* este reprezentată la Comédie-Française.

1939 Publică studiul *Monarchie et Catholicisme* în *Cahier des cercles monarchistes universitaires* (numărul din iulie-august).
Timp de decenii, opţiunea politică marceliană rămîne constantă, situîndu-se pe poziţiile unei spiritualităţi tradiţionaliste.

1940 Apare *Du Refus à l'Invocation* la Gallimard, volum reeditat, cu titlul *Essai de philosophie concrète*, în colecţia „Idées".
Figurează pe lista autorilor interzişi de către autorităţile germane. În timpul Ocupaţiei, trăieşte în zona liberă, administrată de către guvernul de la Vichy.

1944 Publică *Homo viator* la Editura Aubier.
Elaborează principiile unei metafizici a speranţei. Ca şi Socrate, care îşi termina dialogul *Fedru (Phaidros)* cu o rugăciune adresată marelui Pan, Gabriel Marcel îşi încheie *Homo viator* cu invocarea geniului tutelar al umanităţii. Noua ediţie este revăzută şi întregită în 1963.
Apare piesa *L'Horizon*, editată de „Les Etudiants de France".

1946 Îl întîlneşte pe Heidegger la Freiburg.

1947 Publică *La métaphysique de Royce* la Aubier și *Théâtre comique* (*Colombyre*; *La Double expertise*; *Les points sur les i*; *Le Divertissement posthume*) la Editura Albin Michel.
Călătorește în Spania, Portugalia, Austria și Germania.

1948 Dirijează conferința UNESCO de la Beirut.
Paul Ricoeur publică *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* la Editura Temps présent din Paris.
Gabriel Marcel este la apogeul activității sale creatoare.
Ofițer al Legiunii de Onoare.

1949 Marele Premiu pentru literatură al Academiei Franceze. Publică, la Editura Plon, piesele *L'Emissaire*, *Le Signe de la Croix*, *La Fin des temps* în volumul *Vers un autre royaume*.
Editurile Nauwelaerts și Vrin reeditează *Position et approches concrètes du mystère ontologique*.
Predă o suită de conferințe „Gifford lectures" la Universitatea din Aberdeen.

1950 Opera dramatică se întregește cu piesa *La Fin des Temps*, publicată la Editura Réalités.

1951 Întreprinde o serie de conferințe în Maroc și în marile orașe ale Americii de Sud.
Apare *Le Mystère de l'être*.
Vol. I. *Réflexion et mystère*.
Vol. II. *Foi et réalité* (reeditare în 1967, în colecția „Foi vivante", la Editura Flammarion-Aubier, și în 1993 la Éditions Universitaires).
Publică *Les Hommes contre l'humain* la Editura La Colombe (volum reeditat de A. Fayard în 1968) și piesa *Rome n'est plus dans Rome*, urmată de studiul *Etudes sur le Théâtre*, la Editura La Table ronde.

1952 Este numit membru al Institutului din Paris.

1953 Publică piesa *Mon temps n'est pas le vôtre*.

1954 Apare, la Plon, *Le Déclin de la Sagesse*.

1955 Aubier editează *L'homme problématique*.
Publică, la Plon, piesa *Croissez et multipliez*.

1956 Conferinţe în Canada.
Îi este decernat Premiul Goethe.

1957 Conferinţe în Japonia.

1958 Apare piesa *La Dimension Florestan* la Plon.
Publică *Théâtre et Religion*. Opera sa filosofică, dramatică şi critică se întregeşte, astfel, printr-o sinteză teatrologică.
Apare, la Flammarion, *Présence et Immortalité* (volum reeditat în colecţia „10 x 18", la Plon, 1968).

1961 Ţine o serie de conferinţe „William James Lectures" la Universitatea Harvard (S.U.A.).

1962 Xavier Tilliette, S. J., publică *Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien*, în colecţia „Philosophes Contemporains", volum editat de Desclée de Brouwer.

1964 Îi este decernat Premiul Păcii.
Publică *La Dignité humaine* la Aubier.
Apar *Fragments philosophiques (1909-1914)* la Editura Nauwlaerts din Louvain (Belgia) şi Paris.
Marcel îşi continuă, la revista *Les Nouvelles Littéraires*, activitatea de critic dramatic. Teatrul absurd (Ionesco, Beckett, Adamov) nu satisface exigenţele spirituale ale criticului. Totuşi, într-o scrisoare adresată, în 1988, semnatarului acestei note bio-bibliografice, Samuel Beckett recunoaşte pertinenţa argumentelor metafizice pe care Gabriel Marcel le-a formulat cu privire la o ontologie a teatrului său.

1965 Ţine o suită de conferinţe în S.U.A.
Apare, la Aubier, volumul de eseuri filosofice *Paix sur la terre*.

1966 Prelegeri în S.U.A. şi în Japonia.

1967 Apare, la Plon, volumul *Le Secret est dans les îles*, conţinînd piesele *Le Dard*, *L'Emissaire* şi *La Fin des temps*.

1968 Apare volumul *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel* la Aubier.

Publică *Pour une Sagesse tragique et son au-delà* la Plon. Metafizica marceliană se articulează din perspectiva unei ontologii de-a dreptul dramatice.

1969 Îi este decernat Premiul Erasmus, pe care îl împarte cu fizicianul Carl Friedrich von Weizsäcker.

1971 Publică, la Gallimard, opera autobiografică *En chemin vers quel Eveil.*

Îi apare *Coleridge et Schelling* la Aubier-Flammarion.

1973 Apare, la Plon, *Cinq Pièces majeures* (*Un Homme de Dieu*, *Le Monde cassé*, *Le Chemin de crête*, *La Soif*, *Le Signe de la Croix*).

La 8 octombrie se stinge din viaţă. În ultimele sale clipe este înconjurat de prietenii şi discipolii lui cei mai intimi: Paul Ricoeur, Pierre Boutang şi Emil Cioran.

Postum, îi apare, la Fayard, volumul *Percées vers un ailleurs*, care conţine piesele *L'Iconoclaste* şi *L'Horizon*.

François Bréda

Bibliografie

Pentru bibliografia marceliană am consultat cartea d-nei profesoare Jeanne Parain-Vial (cf. Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel. Un Veilleur et un Eveilleur*, Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1989, pp. 223-225), precum şi Buletinul Asociaţiei *Présence de Gabriel Marcel* (85, boulevard de Port-Royal, 75013 Paris), n° 3/1993, pp. 50-51.

Semnatarul acestei note aduce mulţumiri sincere d-nei Anne Marcel, fiica lui Gabriel Marcel, d-nei profesoare Jeanne Parain-Vial, colaboratoarea directă a lui Gabriel Marcel, d-lui profesor Georges Cesbron, directorul Departamentului de Litere al Facultăţii din Angers (Franţa), precum şi d-lui Marcel Nadeau, preşedintele Asociaţiei „Gabriel Marcel“ din Canada, care, atît în timpul întrevederilor personale, cît şi prin corespondenţă, m-au ajutat substanţial la elaborarea acestor note.

În acelaşi timp, ţin să exprim mulţumirile mele d-lui Paul Ricoeur, de la Universitatea din Chicago, d-lui profesor Pierre

Boutang, de la Sorbona, d-lui Georges Lubin, editorul corespondenței lui George Sand, precum și teatrologului Pierre-Aimé Touchard, care, între anii 1985-1990, cu ocazia întîlnirilor noastre la Paris, mi-au încredințat informații extrem de prețioase privitoare la viața și opera lui Gabriel Marcel.

Totodată, ca membru al Asociației *Présence de Gabriel Marcel*, îmi exprim toată recunoștința mea față de d-na conferențiar Marta Petreu, de la Facultatea de Filosofie, și față de dl profesor Ion Vartic, șeful Departamentului de Teatru al Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj, care au avut inițiativa salutară de a oferi publicului prima traducere în limba română a acestei importante opere care este *Etre et Avoir*.

Menționez, totodată, că notele mele la traducere sînt semnalate prin inițialele F.B., pentru a se diferenția astfel de acelea ce aparțin traducătorului.

*

Entretiens autour de Gabriel Marcel, Décades de Cerisy, 1973, Paris, La Baconnière, 1976. Texte de G. Marcel et réponses aux exposés de M. Belay, V. Berning, J. Chenu, H. Gouhier, J. Parain-Vial, P. Ricoeur, B. Schwartz.

Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang suivi de *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*. Archives du XXe siècle, Paris, J.-M. Place, 1977.

The Philosophy of Gabriel Marcel, Marcel's autobiography, 22 critical essays, Marcel's replies to his critics, bibliography, Ed. by Paul A. Schilp and Lewis E. Hahn, Library of living philosophers, vol. XXII, La Salle, Illinois, 1984.

Gabriel Marcel et Gaston Fessard, correspondance: 1934-1971, présentée par H. de Lubac, M. Rougier et M. Sales, introd. par X. Tilliette, Paris, Beauchesne, 1985.

Aduriz Joaquin, *Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1949.

Bagot Jean-Pierre, *Connaissance et amour, essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchsne, 1958.

Bélanger Gérard, *L'Amour chemin de la liberté, essai sur la personnalisation*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1965.

Belay Marcel, *La Mort dans le théâtre de Gabriel Marcel*, Paris, J. Vrin, 1980.

Bernard Michel, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel, étude critique*, Le Puy, Cahiers du nouvel humanisme, 1952.

Berning Vincent, *Das Wagnis der Treue... Mit einem Geleitbrief von G. Marcel*, Freiburg im Breisgau, Karl Albert Verlag, 1973.

Boutang Pierre, *La Terreur en question. Lettre à G. Marcel*, Paris, Fasquelles, 1958.

Chenu Joseph, *Le Théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris, Aubier, 1948.

Davignon René, *Le Mal chez Gabriel Marcel*, Montréal, Bellarmin et Paris, Éd. du Cerf, 1985.

Davy Marie-Madeleine, *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959.

De Corte Marcel, *La Philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Téqui, 1973 (éd. or. 1937).

Facco Maria-Luisa, *Metafisica e diaristica in G. Marcel*, Genova, Presses de l'Université, 1982.

Fessard Gaston, *Théâtre et mystère. Introduction à G. Marcel*, Paris, Téqui, 1938.

Gallagher Kenneth T., *The Philosophy of G. Marcel*, New York, Fordham University Press, 1962.

Gilson Étienne et al., *Existentialisme chrétien. Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947.

Habachi René, *Trois itinéraires... un carrefour: G. Marcel, Z. Zundel et P. Teilhard de Chardin*, Québec, Presse de l'Université Laval, 1983.

Hersch Jeanne, Lévinas Emmanuel, Ricoeur Paul et Tilliette Xavier, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Collection des Archives Philosophiques, Paris, Beauchesne, 1976.

Heofeld Friedrich, *Der Christliche existenzialismus Gabriel Marcel*, Zurich, Zwingli Verlag, 1956.

Ngimbi Nseka, *Tragique et intersubjectivité dans la philosophie de G. Marcel*, Mayidi BP 6/224 Zaïre, 1981.

Nota J.H., *Gabriel Marcel*, Baarn, Het Wereldvenster, 1970.

Parain-Vial Jeanne, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris, Seghers, 1966.

Parain-Vial Jeanne, *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur*, Paris, L'Age d'homme, 1989.

Peters Jan, *Gabriel Marcel, ein Zeuge des Geistes*, Regensburg, Habbel, 1949.

Piscione Enrico, *Anthropologia e apologetica in G. Marcel*, Reggio Emilia, Città armoniosa, 1980.

Plourde Simonne, *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975.

Plourde Simonne, *Vocabulaire philosophique de G. Marcel*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

Prini Pietro, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, Economica, 1984 (ed. or.: Desclée de Brouwer, 1953).

Ricoeur Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, deux maîtres de l'existentialisme*, Paris, Temps Présent, 1948.

Riva Franco, *Corpo e metafora in G. Marcel*, Milano, Vita e pensiero, 1985.

Sottiaux Edgar, *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, Louvain, Nauwelaerts et Paris, Vrin, 1956.

Tilliette Xavier, „Gabriel Marcel ou le socialisme chrétien" dans *Philosophes contemporains*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

Troisfontaines Roger, *De l'existence à l'être. La philosophie de G. Marcel*, 2 vol., Louvain, Nauwelaerts et Paris, Vrin, 1968 (éd. or. 1953).

Valderrey Carmen, *El Amor in G. Marcel*, Madrid, 1976.

Wahl Jean, *Vers le concret*, Paris, Vrin, 1932.

Widmer Charles, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris, Éd. du Cerf, 1971.

Pentru bibliografia completă, în special pentru articole, se poate consulta:

Troisfontaines Roger, s.j., *De l'existence à l'être...*, t. II, pp. 382-464, Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1968.

Lapointe François H. et Claire, *Gabriel Marcel and his critics, international bibliography (1928-1976)*, New York et Londres, 1977.

Cahiers de l'Association „Présence de Gabriel Marcel":

N° 1 *Gabriel Marcel et le pensée allemande*, Aubier, 1979.

N° 2 *L'Esthétique musicale de Gabriel Marcel*, Aubier, 1980.

N° 3 *Gabriel Marcel et les injustices de ce temps*, Aubier, 1983.

F.B.

*Sponsae dilectissimae**

G.M.

* *Celei mai iubite soții* (lat.).

Dedicație ce o are în vedere pe Jacquline Boegner, soția lui Gabriel Marcel.

Dedicația însă – pusă în *italice* – poate fi interpretată și într-un sens mistic: în acest caz, Soția ideală nu este altceva decît Doamna (*Dame*, adică: *D'Âme*) a trubadurilor, aceasta fiind în strînsă legătură cu doctrina antică a Geniilor individuale. (F.B.)

PRIMA PARTE

A FI ŞI A AVEA

I

Jurnal metafizic (1928-1933)

10 noiembrie 1928.

Am luat azi decizia fermă de a continua jurnalul metafizic, poate sub forma unei serii de meditaţii înlănţuite.

Adineauri am întrezărit o idee care ar putea fi importantă: reluîndu-mi perspectivele fundamentale asupra *existenţei*, mă întrebam dacă se poate spune într-un sens oarecare că o idee există; şi iată ce mi-a fost dat să văd: ideea ca şi reprezentată – după modelul unui obiect (reflectam zilele trecute la ce înţelegem prin feţele unei idei) – participă la *in-existenţa* obiectului ca atare, obiectul neexistînd decît în măsura în care participă la natura *corpului meu*, altfel spus, decît dacă nu este gîndit ca obiect. N-ar trebui să spunem, la fel, că poate să existe, că există – o existenţă a ideii, dar tocmai în măsura în care este ireductibilă la reprezentările pseudo-obiective pe care ni le facem despre ea? Interpretarea materialistă, oricît de ineptă ar fi în sine, ar implica cel puţin sentimentul confuz a ceea ce caut eu să degajez aici. S-ar putea spune că ideea există în măsura în care este *aderentă*. Aş vrea să încerc să lămuresc asta cu ajutorul unor exemple concrete; fireşte, însă, că e foarte greu. Punctul de plecare al reflecţiilor mele din zilele trecute era ideea unui eveniment (operaţia lui X) de care aveam numeroase motive să mă tem. Ai fi spus c-o răsu-

ceam sau că se răsucea de la sine şi îmi arăta pe rînd feţe diferite; adică mi-o reprezentam prin analogie cu un obiect tridimensional – cu un zar, de exemplu.

22 noiembrie.

Idee curioasă: nu se află imputabilitatea sau mai degrabă nevoia de-a imputa (de-a avea ceva sau pe cineva de care să te iei) la originea oricărei „explicaţii cauzale"? Am sentimentul că aceasta poate duce destul de departe. Este foarte apropiată de psihologia nietzscheeană, mi se pare.

NOTE

în vederea unei comunicări la Societatea de Filosofie (aceste note nedatate au fost scrise în 1927 sau în 1928)[1]

Atunci cînd afirm că un lucru există, eu consider întotdeauna acest lucru ca fiind legat de corpul meu, ca susceptibil de a fi pus în contact cu el în mod indirect, oricît de indirect s-ar face asta. Ceea ce trebuie remarcat, însă, este că această prioritate, pe care o atribui astfel corpului meu, ţine de faptul că el îmi este dat în mod neexclusiv obiectiv, ţine de faptul că este corpul *meu*. Caracterul în acelaşi timp misterios şi intim al legăturii dintre mine şi corpul meu (dinadins nu folosesc cuvîntul relaţie) colorează, în realitate, orice judecată existenţială.

Aceasta înseamnă că, în realitate, nu se poate disocia între:

Existenţă;

Conştiinţa de sine ca şi existent;

Conştiinţa de sine ca şi legat de un corp, ca şi încarnat.

De aici par să rezulte mai multe consecinţe importante.

1° În primul rînd, punctul de vedere existenţial asupra realităţii nu pare a putea fi decît cel al unei personalităţi

[1] Această comunicare a rămas în stadiul de proiect.

încarnate; în măsura în care putem imagina o înţelegere pură, nu există pentru o asemenea înţelegere posibilitatea de-a considera lucrurile ca existente sau neexistente.

2° În al doilea rînd, problema existenţei lumii exterioare se transformă şi chiar îşi pierde, probabil, semnificaţia; eu nu pot, de fapt, să gîndesc necontradictoriu corpul meu ca neexistînd, deoarece orice existent se defineşte şi se situează numai în raport cu el (atîta vreme cît este corpul meu); dar, pe de altă parte, trebuie să ne întrebăm dacă există motive valabile pentru a acorda corpului meu un statut metafizic privilegiat în raport cu celelalte lucruri.

3° Dacă este aşa, ne putem întreba dacă uniunea dintre suflet şi corp este de o esenţă realmente diferită de uniunea dintre suflet şi celelalte lucruri existente: cu alte cuvinte, dacă oricărei afirmaţii de existenţă nu-i este ca şi inerentă o anumită experienţă de sine ca legat de univers.

4° De examinat dacă o asemenea interpretare a existenţialului sfîrşeşte în subiectivism.

5° De demonstrat cum tinde, în mod inevitabil, idealismul să elimine orice consideraţie existenţială, din cauza neinteligibilităţii radicale a existenţei. Idealismul împotriva metafizicii. Valorile rupte de existenţă: prea reale pentru a exista.

Solidaritatea strînsă dintre preocupările existenţiale şi preocupările personaliste. Problema nemuririi sufletului, pivot al metafizicii.

Orice existent gîndit ca obstacol reperabil – ceva de care m-aş lovi în anumite împrejurări – rezistent, impermeabil. Această impermeabilitate este gîndită, fără îndoială, dar ea este gîndită ca neabsolut gîndibilă[2]. La fel cum corpul meu este gîndit în măsura în care el este *un* corp, dar tot la fel gîndirea mea se loveşte de faptul că el este corpul *meu*.

[2] Ea este gîndită, dar ea nu este niciodată redusă. Opacitatea lumii este, într-un anumit sens, ireductibilă. Legătura dintre opacitate şi „Meinheit"; ideea mea îmi este opacă mie însumi în măsura în care este a mea: noţiunea unei aderenţe (notă din 24 februarie 1929).

A spune că un lucru există nu înseamnă numai a spune că el aparține aceluiași sistem cu corpul meu (că este legat de el prin anumite raporturi rațional determinabile), ci și că el este oarecum unit cu mine ca și corpul meu.

Încarnarea – datul central al metafizicii. Încarnarea, situația unei ființe care își apare sieși ca legată de un corp. Dat netransparent lui însuși: opoziție cu *cogito*-ul. Despre acest corp nu pot să spun nici că este eu, nici că nu este eu, nici că el este pentru mine (obiect). Dintr-o dată, opoziția dintre subiect și obiect se vede depășită. În mod reciproc, dacă plec de la această opoziție, considerată ca fundamentală, nu va exista o scamatorie logică care să-mi permită să regăsesc această experiență; ea va fi inevitabil omisă sau recuzată, ceea ce înseamnă același lucru. Să nu se obiecteze că această experiență prezintă un caracter contingent; în realitate, orice cercetare metafizică reclamă un asemenea punct de pornire. Ea nu poate pleca decît de la o situație care se reflectează fără a se putea înțelege.

De examinat dacă încarnarea este un fapt; nu mi se pare, pentru că ea este datul, de la care pornind un fapt este posibil (ceea ce nu este adevărat despre *cogito*).

Situație fundamentală și care, la limită, nu poate fi dominată, stăpînită, analizată. Tocmai această imposibilitate se afirmă cînd declar, în mod confuz, că eu sînt corpul meu, adică: nu mă pot considera întru totul ca un termen distinct de corpul meu, care ar fi cu el într-un raport determinabil. Cum am spus-o și în altă parte, din momentul în care corpul este tratat ca obiect al științei, mă exilez în același timp în infinit.

Aceasta este rațiunea pentru care nu pot să-mi gîndesc *propria moarte*, ci numai oprirea din funcționare a acelei mașini (*illam*, nu *hanc*). Poate că ar fi mai exact să spunem că nu-mi pot anticipa propria moarte, adică nu mă pot întreba ce voi deveni cînd mașina nu va mai merge[3].

[3] Ideea unui *angajament*. De arătat în ce sens ea cuprinde imposibilitatea (sau nevaliditatea absolută) a unei reprezentări a morții mele. Căutînd să-mi gîndesc propria moarte, încalc regulile jocului. Dar

*29 februarie 1929**

Am descoperit poate o iluzie capitală (vezi notele mele anterioare asupra încarnării) implicată în ideea după care opacitatea ar fi legată de alteritate – în timp ce contrariul este, fără îndoială, adevărat: nu provine opacitatea din faptul că eul se interpune între el însuşi şi celălalt şi că intervine ca terţ?

Obscuritatea lumii exterioare este în funcţie de obscuritatea mea pentru mine însumi: nu există nici o obscuritate intrinsecă a lumii. Mai trebuie să spunem că aceasta e acelaşi lucru? De pus întrebarea pînă la ce punct această opacitate interioară este un *fapt*; nu este ea, în mare măsură, consecinţa unui *act*? Şi nu acesta este păcatul?

Ideile mele îmi scapă exact prin aceea că sînt ale mele; prin asta îmi sînt ele impermeabile[4]. Problema pe care mi-o pun este de-a şti dacă nu se întîmplă la fel pentru orice realitate; realitatea nu-mi este impenetrabilă tocmai în măsura în care sînt angajat în ea[5]?

Toate acestea sînt, în fond, îngrozitor de greu de lămurit. Aş spune mai degrabă, într-un alt limbaj, cel al *Jurnalului metafizic*, că eu încetez să comunic cu corpul meu (în sensul în care comunic cu orice sector obiectiv al realului) în măsura în care el este mediator absolut. Să mai

este absolut ilegitim să convertim această imposibilitate într-o negaţie dogmatică (notă din 24 februarie 1929).

Este evident că acest ansamblu de reflecţie se află la originea *Cîrmuirii [Gouvernail]*; primele note asupra acestui subiect au fost redactate la cîteva zile după cele de faţă (notă din 13 aprilie 1934).

* O eroare, probabil tipografică, face să apară aici data de 29 februarie 1929. Este vorba de o zi anterioară celei de 28 februarie, data însemnărilor următoare. (N. trad.)

[4] Şi acolo devin ele un principiu de întunecare interioară, tocmai în această măsură mă domină şi fac din mine un fel de sclav-tiran. Toate acestea se clarifică în lumina *Fenomenologiei lui A Avea*, schiţată în 1933 (notă din 13 aprilie 1934).

[5] Anticipam aici ceea ce am scris mai tîrziu despre mister, dar acest pasaj implică, bineînţeles, o confuzie între opacitate şi mister. *(id.)*.

spunem că el nu-mi este şi nu-mi poate fi dat. Căci orice dat amorsează un proces de obiectivare indefinită şi aceasta înţeleg eu prin cuvîntul permeabil[6]. Deci, impermeabilitatea aparţine corpului meu în virtutea calităţii sale de mediator absolut. Dar este evident că corpul meu, în acest sens, este eu însumi; căci eu nu pot să mă disting de el decît cu condiţia de a-l converti în obiect, adică încetînd de a-l mai considera ca mediator absolut.

A rupe, în consecinţă, o dată pentru totdeauna, cu metaforele ce reprezintă conştiinţa ca un cerc luminos în jurul căruia n-ar exista pentru ea decît întuneric. Dimpotrivă, umbra este în centru.

Cînd încerc să lămuresc legătura mea cu corpul meu, acesta îmi apare, înainte de toate, drept ceva a cărui practică o am (ca de exemplu, cea a unui pian, a unui fierăstrău sau a unui brici); dar toate aceste practici sînt extensii ale practicii iniţiale, care este tocmai cea a corpului. Graţie practicii, şi nicidecum cunoaşterii, beneficiez de o prioritate veritabilă în raport cu corpul meu. Această practică nu este posibilă decît pe baza unei anumite comunităţi simţite. Dar această comunitate nu poate fi descompusă, nu pot să spun valabil: eu şi corpul meu. Dificultate ce ţine de faptul că eu gîndesc relaţia mea cu corpul meu prin analogie cu relaţia mea cu instrumentele mele – care totuşi, în realitate, o presupune.

28 februarie 1929.

M-am gîndit în această după-amiază (în legătură cu întîlnirea ce trebuie să aibă loc în data de 9, pe str. Visconti) că singura victorie posibilă asupra timpului ţine, după mine, de fidelitate (expresia atît de profundă a lui Nietzsche: omul este singura fiinţă care face promisiuni).

[6] Şi aici mi se pare că există o confuzie: obiectul ca atare îmi este prin definiţie accesibil, dar nicidecum permeabil. Celălalt, sau mai precis acel *tu*, care este permeabil *(id.)*.

Nu există stare privilegiată care să ne permită să transcendem timpul: eroarea lui Proust este de a nu fi înţeles acest lucru. O stare ca aceea pe care el o descrie nu are decît valoarea unei *amorsări*. Simt că această noţiune de amorsare este chemată să joace un rol din ce în ce mai central în gîndirea mea. Dar ceea ce trebuie să remarcăm, şi aici mă disociez, cred, de Fernandez*, este că această fidelitate, cu riscul de a rămîne sterilă, mai mult, de a se reduce la o pură încăpăţînare, trebuie să-şi aibă punctul de plecare în ceea ce aş numi un dat absolut (simt aceasta la gradul suprem în raport cu fiinţele pe care le iubesc). La origine, trebuie să fie experienţa unei *încredinţări*: ceva ne-a fost încredinţat, aşa încît noi nu sîntem numai responsabili faţă de noi înşine, ci şi faţă de un principiu activ şi superior – şi folosesc de nevoie acest cuvînt, detestabil de abstract.

Cum îi scriam şi lui M**..., mi-e deopotrivă teamă şi dor să mă angajez. Dar şi de această dată... simt că la origine a fost ceva care mă depăşeşte – un angajament pe care l-am *acceptat* în urma unei oferte care a fost făcută părţii celei mai secrete din mine... Este vorba de a merita toate astea. Lucru ciudat – şi totuşi atît de clar – eu nu voi continua să cred decît cu condiţia de a continua să merit. Există aici o conexiune minunată.

5 martie.

Nu mă mai îndoiesc. Miraculoasă fericire, în această dimineaţă. Am făcut pentru prima dată în mod clar experienţa *graţiei*. Aceste cuvinte sînt înspăimîntătoare, dar asta este.

* Ramon Fernandez, renumit critic literar francez, cu care Gabriel Marcel a fost în relaţie de strînsă prietenie. (F.B.)

** Probabil este vorba de scriitorul François Mauriac, la îndemnul căuria Gabriel Marcel se converteşte la catolicism în data de 23 martie 1929. (F.B.)

Am fost în sfîrşit inundat de creştinism; şi sînt scufundat. Binecuvîntată scufundare! Dar nu vreau să scriu mai mult.

Şi, totuşi, simt nevoia să o fac. Impresie de bîlbîire.... este într-adevăr o naştere. Totul este altfel.

Acum văd clar, de asemenea, în improvizaţiile mele. O altă metaforă, inversul celeilalte – cea a unei lumi care era aici dintotdeauna şi care se iveşte, în sfîrşit..

6 martie.

Note despre timp, pe care le presimt că trebuie să fie importante. Atîta vreme cît subiectul este gîndit ca pură receptivitate, problema raporturilor dintre timp şi atemporal este relativ simplă: eu pot, de fapt, să mă concep ca aprehendînd succesiv ceva care, într-un anumit sens, este dat simultan (metafora lecturii); dar aceasta nu este decît o abstracţie. Subiectul nu este pură receptivitate; sau, mai exact, această aprehensiune este ea însăşi un eveniment (o serie indefinită de evenimente); ea implică o serie de evenimente care nu este separabilă de istoria pe care o revelează: cu alte cuvinte, subiectul este angajat ca agent (iar el nu este receptivitate decît cu condiţia de a fi deopotrivă agent) în conţinutul pe care el trebuia să-l descifreze pur şi simplu. Situaţie extraordinar de complicată şi pe care trebuie să ajungem s-o *gîndim*. Sînt sigur că acesta este drumul veritabil, dar voi reuşi oare să dezleg toate acestea?

Precizez: dat fiind ansamblul inteligibil, *totum simul*-ul pe care îl numesc L, voi numi λ lectura, ansamblul operaţiilor prin care capăt, încet-încet, conştiinţă de elementele sale. Această lectură se descompune în λ_1, λ_2, λ_3, dar aceste conştientizări sînt evident legate de acte: a^1, a^2, a^3. Numai că aceste acte se înfăţişează, dacă ne gîndim bine, ca fiind complet exterioare, indiferente faţă de L (şi faţă de demersurile prin care se dovedeşte că acest L s-a constituit, demersuri care, trebuie bine remarcat, aparţin trecutului).

Faptul că aceste demersuri aparţin trecutului este strîns legat de un alt fapt, şi anume că L mi se prezintă ca obiect (carte, tablou, căruia îi disting succesiv părţile etc.).

Ne putem imagina acum un caz mai complex. Să presupunem că eu asist la o improvizaţie I. Iau cunoştinţă în mod succesiv de fazele acestei improvizaţii; este posibil ca aceste faze să-mi apară discontinue; dar se poate, de asemenea, ca eu să *recunosc* unitatea acestei improvizaţii fără ca ea să-mi poată fi totuşi dată propriu-zis ca obiect, deoarece este o improvizaţie (aceasta nu este decît contrapartea remarcii pe care o formulam mai sus, asupra legăturii dintre faptul că demersurile constitutive aparţin trecutului şi celălalt fapt, că *totum simul*-ul este obiect, mi-e dat ca obiect). Această *recunoaştere* care se produce în cazul improvizaţiei este, în fond, deja o anumită participare, adică ea nu se poate produce decît dacă eu sînt oarecum înăuntru.

Dar putem să facem un pas în plus. Nu este de neconceput că această participare contribuie într-un anumit fel la improvizaţia însăşi. Cu cît această participare va fi mai efectivă, cu atît voi fi angajat mai activ în improvizaţie (cu atît mai puţin mă voi comporta faţă de ea ca pură receptivitate) şi, într-un anume sens, îmi va fi mai dificil să o consider ca *totum simul*. Dar această dificultate, această cvasi-imposibilitate, va fi legată mult mai puţin de structura însăşi a acestui ansamblu, decît de modul în care eu sînt angajat activ şi personal în el. Situaţia mea în acest ansamblu nu este, la drept vorbind, de aşa natură încît să nu mă pot detaşa de funcţia care îmi este atribuită în cadrul lui; dar va mai trebui să ştim ce poziţie voi adopta în faţa unei asemenea detaşări, iar acest lucru mi se pare de cea mai mare importanţă.

A. – Este posibil să neglijez să gîndesc tocmai această detaşare şi să mă convertesc în simplu spectator. Dar această convertire comportă un risc, şi anume ca ansamblul însuşi să tindă să-mi apară poate ca un spectacol golit de

sens. Căci dinamismul inteligibil care însuflețește improvizația nu era, poate, sesizabil pentru mine decît în măsura în care îi eram asociat în mod activ. Se produce însă acum pentru mine un fel de separație, fie între mine și ansamblu, fie, mai adînc, între mine și mine însumi (presupunînd că eu îndepărtez oarecum din mine, adică din simplul spectator, acțiunile imanente prin care se traducea participarea mea, însă aceste acțiuni, astfel izolate și rupte de sensul lor, își pierd orice semnificație, iar neantul lor intrinsec riscă să se comunice printr-o veritabilă contaminare improvizației înseși).

B. – Este posibil ca, dimpotrivă, această detașare să fie gîndită efectiv de către mine ca un mod interiorizat de participare. Dacă este așa, eu continui să fac parte din sistem, numai că locul meu s-a schimbat, atîta tot.

7 martie.

Dacă nu m-am înșelat, comitem o gravă eroare tratînd timpul ca mod de aprehensiune (căci sîntem constrînși atunci să-l considerăm ca ordinea după care subiectul se aprehendează pe el însuși, și aceasta nu este posibil decît cu condiția ca subiectul să se distragă, dacă pot spune așa, de la sine și să renunțe în mod ideal la angajamentul fundamental care îl face să fie ceea ce este, cuvîntul angajament fiind luat aici deopotrivă în ambele sensuri ale sale).

Este, de fapt, ceea ce voiam să spun atunci cînd mă gîndeam, ieri după-amiază, că timpul este forma însăși a încercării. Iar din acest punct de vedere, reluînd metafora, inepuizabilă, cred eu, a Improvizației absolute, ajungem la această idee că a transcende timpul nu înseamnă nicidecum a se înălța, cum putem s-o facem în fiecare moment, la ideea, goală în fond, a unui *totum simul* – goală pentru că ea îmi rămîne exterioară, și chiar prin aceasta fiind oarecum, devitalizată –, ci a participa într-un mod din ce în ce mai efectiv la intenția creatoare care însufle-

ţeşte ansamblul; cu alte cuvinte, a se înălţa la niveluri la care succesiunea apare din ce în ce mai puţin dată, la care o reprezentare, cinematografică, a evenimentelor este din ce în ce mai inadecvată, încetînd pe termen lung să mai fie posibilă.

Acest fapt mi se pare a fi de cea mai mare importanţă. Aici, şi poate că numai aici, se face trecerea de la evoluţia creatoare la o filosofie religioasă, dar această trecere nu se poate face decît printr-o dialectică concretă a participării[7].

Mai cred, de asemenea, fără a putea încă demonstra pe deplin, că aici se află temeiul unei teorii a răului, temei care îi menţine deopotrivă realitatea şi contingenţa.

Cu cît considerăm mai mult lumea ca un spectacol, cu atît mai mult trebuie ea să ne devină metafizic de neînţeles; şi asta pentru că însăşi relaţia care se stabileşte atunci între noi şi ea este în mod intrinsec absurdă. Poate că atingem aici ceea ce scriam zilele trecute despre opacitatea interioară.

Notele mele de ieri mi se par importante pentru problema genezei universului sau a finitudinii lumii în timp. În măsura în care tratez universul ca obiect (detaşare în sensul A), nu pot să nu mă întreb cum s-a format acest obiect, cum a început „chestia asta“; iar aceasta înseamnă a reconstitui prin gîndire o serie de operaţii care s-au derulat în mod succesiv. Faptul de a fi gîndit sau tratat ca obiect şi cel de a poseda un trecut reconstituibil sînt legate în mod esenţial; exemplul cel mai simplu şi cel mai clar este cel al unei persoane empirice date.

Dar aceasta presupune, o mai spun o dată, actul iniţial prin care mă separ de lume, la fel cum mă separ de obiectul pe care îl consider sub diferitele sale aspecte. Or, acest act, pe deplin legitim şi chiar obligatoriu de fiecare dată cînd iau în considerare un obiect anume, devine, dimpotrivă,

[7] Această remarcă, făcută în 1929, rămîne valabilă pentru mine, chiar după publicarea lucrării domnului Bergson despre cele *Două surse ale moralei şi ale religiei* (aprilie 1934).

ilicit şi chiar absurd de îndată ce este vorba de univers. Eu nu pot, nici măcar în gînd, să mă separ realmente de univers, şi numai printr-o ficţiune neinteligibilă pot să mă situez într-un punct oarecare exterior lui, de unde aş reproduce, la o scară redusă, fazele succesive ale genezei sale. Tot aşa cum nu pot, de altfel (acest paralelism este edificator), nici să mă plasez în afara mea şi să mă interoghez asupra propriei mele geneze, adică, desigur, asupra realităţii mele non-empirice sau metafizice. Problema genezei eului şi cea a genezei universului nu sînt decît una şi aceeaşi problemă sau, mai exact, unul şi acelaşi *insolubil**, această insolubilitate fiind legată de însăşi poziţia mea, de existenţa mea, de faptul metafizic radical al acestei existenţe. Şi aici ne ridicăm, cred, la o noţiune absolut pozitivă a eternităţii. Universul ca atare, nefiind şi neputînd fi gîndit ca obiect, nu are propriu-zis trecut; el este în întregime transcendent faţă de ceea ce am numit o reprezentare cinematografică oarecare. Şi este exact la fel şi pentru mine: într-un anumit plan, eu nu pot să nu-mi apar ca fiind contemporan universului (*coaevus universo***), adică veşnic. Numai că: de ce ordin ţine această aprehensiune de sine ca veşnic? Aici este, fără îndoială, punctul cel mai dificil. Şi aici reîntîlnim, cred, ceea ce scriam azi-dimineaţă.

În fond, metoda este mereu aceeaşi: aprofundarea unei anumite situaţii metafizice fundamentale despre care nu e de ajuns să spunem că este a mea, căci ea constă esenţialmente în *a fi eu*.

Nu pot să nu scriu că această lumină care s-a făcut în gîndirea mea nu este, pentru mine, decît prelungirea Celeilalte, singura. Plenitudine de bucurie.

* *Insolubilia* (lat.): „insolubilele“, probleme dificile de logică. Buridan, Petrus de Allyaco (d'Ailly), Albertus de Saxonia, Paulus Nicolettus Venetus şi alţi logicieni din Evul Mediu s-au ocupat intens de problema *insolubililor*, paralogisme care în tratate apăreau şi sub denumirea de *sophismata*. Cf. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Buc., 1975, pp. 425-433. (F.B.)

** Termen al filosofiei augustiniene

Tocmai am interpretat îndelung cîteva sonate pentru pian ale lui Brahms, pe care nu le cunoşteam. Ele vor rămîne mereu asociate pentru mine cu aceste clipe de neuitat. Cum să reţii acest sentiment de invadare, de absolută securitate şi de învăluire?

8 martie.

Sînt din ce în ce mai surprins de distincţia dintre cele două moduri de detaşare: primul este cel al spectatorului, iar cel de-al doilea al sfîntului. Detaşarea sfîntului se produce, dacă pot să spun astfel, chiar în interiorul realului; el exclude complet curiozitatea faţă de univers. Această detaşare este o participare, cea mai înaltă care poate să fie. Detaşarea spectatorului este exact inversă, ea este dezertare nu numai ideală, ci şi reală. Şi acesta este, mi se pare, genul de fatalitate care apasă asupra întregii filosofii antice, filosofie eminamente spectaculară.

Dar ceea ce trebuie să remarcăm este faptul că, aderînd la o ştiinţă pragmatică, ce modifică realul prin aplicaţiile sale, ne creăm iluzia că putem scăpa spectacularului pur. Iar aici întrezăresc o idee foarte importantă, care nu se formulează încă, ce-i drept, foarte clar. Aş exprima-o spunînd că modificările la care o asemenea ştiinţă supune realitatea n-au alt rezultat (la nivel metafizic, se înţelege) decît de-a o face într-un fel străină sieşi. Cuvîntul *alienare* redă exact ceea ce vreau să spun. „Nu sînt la spectacol“: vreau să-mi repet aceste cuvinte în fiecare zi. Dat spiritual fundamental.

Interdependenţă a destinelor spirituale, plan al salvării: acestea sînt pentru mine ceea ce este sublim şi unic în catolicism.

Mă gîndeam adineauri că atitudinea spectaculară corespunde unei forme de senzualitate; mai mult: ea corespunde actului prin care subiectul reduce lumea la sine. Şi îmi dau seama acum de adevărul profund al teocentrismului be-

rullian*. Ne aflăm aici pentru a ne face datoria; da, trebuie să aprofundăm ideea de îndatorire în toate sensurile.

Am mai sesizat în această dimineață, dar într-un mod deocamdată confuz, faptul că există o cunoaștere profană și o cunoaștere sacră (și nu cum, greșit, aveam odinioară tendința de a pretinde că orice cunoștință este profană; nu este adevărat, cuvîntul *profan* are o forță instructivă incomparabilă). De cercetat în ce condiții o cunoștință încetează de a fi profană.

Densitate spirituală incredibilă a acestor zile. Viața mea se luminează pînă în străfundurile trecutului, și nu numai viața *mea*.

Fiecare permisiune pe care ne-o acordăm este, poate, o limitare suplimentară pe care ne-o impunem fără să ne îndoim de ea: un lanț. Aici se află justificarea metafizică a ascetismului: nu înțelesesem niciodată acest lucru.

Realitatea ca mister, inteligibilă numai ca mister. Eu, la fel.

9 martie.

O idee importantă mi-a venit adineaori în minte. Nu mai pot admite în nici un fel ideea unui dincolo al adevărului; de multă vreme, de altfel, această idee îmi trezea o indispoziție. Distanța dintre adevăr și ființă se umple oarecum de la sine din momentul în care prezența lui Dumnezeu a fost efectiv resimțită, iar acestea sînt adevărurile parțiale care încetează, în ochii credinței, să-și merite numele.

Credința, evidență a lucrurilor nevăzute: îmi repet necontenit această formulă luminoasă, dar care nu este luminoasă decît după.

Încep să înțeleg, de asemenea, din ce în ce mai limpede rolul voinței în credință. Este vorba de-a te menține într-o

* Bérulle (Pierre de) (1575-1629): cardinal francez, unul din inițiatorii renașterii catolice din Franța efectuate în secolul XVII. (F.B.)

anumită stare care, la nivel uman, corespunde harului. În acest sens, ea este în mod esențial o fidelitate, cea mai înaltă cu putință. Am recunoscut aceasta imediat, încă din 25 februarie, cu o claritate fulgerătoare.

11 martie.

Mi-a venit în minte o idee salvatoare, pe care vreau să o notez. În fond, sub atitudinea critică față de povestirile evanghelice se află afirmația implicită că lucrurile n-ar fi trebuit să se petreacă „așa". Cu alte cuvinte, noi schițăm înăuntrul nostru – ceea ce e, într-adevăr, de o îngîmfare și de o prostie stupefiante – ideea a ceea ce *ar fi trebuit să fie* revelația. Și mai am sentimentul foarte puternic că, în această critică, subzistă întotdeauna ideea că *asta nu poate să fie adevărat*, că de aceea trebuie să putem găsi lipsuri, contradicții etc. ... Mi se pare că această jurisdicție a conștiinței individuale trebuie să fie recuzată în chiar principiul său. Cuvîntul evanghelic spune întotdeauna: deveniți copii. Cuvînt sublim, dar întru totul neinteligibil pentru cineva care crede într-o anumită valoare intrinsecă a maturității. Toate acestea trebuie adîncite, aprofundate la nesfîrșit.

Este cu totul sigur că, din momentul în care se presupune *a priori* imposibilitatea miracolelor, argumentațiile unei exegeze negatoare nu numai că își pierd orice valoare, dar devin suspecte prin esență.

Mă gîndeam, de asemenea, că credibilitatea este perfect demonstrată printr-un fapt precum conversiunea unui Claudel, a unui Maritain etc... Este absolut incontestabil că putem crede în aceste evenimente. Or, nimeni nu poate admite că ei au crezut din lipsă de informații suficiente. Trebuie, atunci, luînd drept temei această credință, să ne întrebăm în ce condiții este ea posibilă, să urcăm de la fapt la condițiile sale. Urcuș veritabil, unic, al reflecției religioase.

12 martie.

Am fost destul de bolnav azi-dimineață și am citit cu greutate paginile catehismului Conciliului din Trente* despre botez. Toate astea rămîn pentru mine dificil de acceptat și, în același timp, am ciudata impresie că în mine are loc un travaliu, ca niște împotriviri zdrobite și epuizate. Să fie o iluzie? Am văzut toate astea prea multă vreme de dinafară. Trebuie să mă obișnuiesc acum cu o viziune cu totul diferită. E foarte greu. Impresie de cauterizare interioară continuă.

21 martie.

Am trecut printr-o perioadă obositoare, obscură; o perioadă presărată de obstacole, dificile, de altfel, de reperat. Ziua cea mai grea a fost, cred, duminică. Luni seara, îndelunga conversație cu M... mi-a fost extraordinar de folositoare, ca și ultima mea discuție cu abatele A... În fond, am suportat propriu-zis greu învățătura catehistă, într-un moment în care legătura vitală cu Dumnezeu mi se părea, dacă nu ruptă, cel puțin tot mai desfăcută. Astăzi, am impresia că recuperez, în sensul deplin al termenului. Iar ceea ce mă întărește cel mai mult este voința de a nu fi de partea celor care l-au trădat pe Christos, sau pur și simplu cu orbii. Aici se află pentru mine, în momentul de față, miezul roditor al Evangheliei.

23 martie.

Am fost botezat în această dimineață, într-o dispoziție interioară pe care abia îndrăzneam să o sper: nici o exaltare, doar un sentiment de pace, de echilibru, de speranță, de credință.

* Conciliul ecumenic din Trente, Italia (1545-1563), restabilește disciplina în biserica romano-catolică. Marchează începutul contra-reformei. (F.B.)

La Luxemburg, mi-a venit în minte un gînd pe care vreau să-l notez. În fond, spaţiul şi timpul sînt, într-un fel, formele ispitei. În faptul de-a recunoaşte lipsa ei de însemnătate în raport cu infinitul timpului şi al spaţiului, se combină orgoliul şi falsa umilinţă, căci pretindem să coincidem în mod ideal cu acest dublu infinit realizat ca obiect al cunoaşterii. *Ameţitoare proximitate a lui Dumnezeu*. Întoarcere la *aici*, la *acum*, ce recapătă o valoare, o demnitate fără egal. Asta rămîne de aprofundat. Sînt prea obosit în seara asta ca să pot scrie mai mult.

12 aprilie.

Întrevăd un întreg ansamblu de idei greu de dezlegat: un ghem.

Vreau să reflectez mai mult decît pînă acum asupra naturii prejudecăţii ce constă în a crede că *am ajuns la un punct în care nu mai putem crede că*... Se află aici o anumită noţiune *a priori* a experienţei şi a creşterii (experienţa ca şi creştere sau creşterea ca experienţă), care cere să fie mai întîi explicitată. Mă gîndeam ieri la ambiguitatea fundamentală a ideii de vîrstă aplicată umanităţii. Ceea ce este recent e ceea ce este mai bătrîn sau este oare ceea ce este cel mai tînăr? Alternăm, cred, oscilăm, mai precis, între aceste două perspective. Miracolul creştin îmi apare astăzi ca momentul de re-întinerire absolută. Şi poate ca sursă eternă sau permanentă a oricărei re-întineriri posibile.

10 mai.

Am reînceput să reflectez în această după-amiază, poate ca urmare a minunatei slujbe de ieri dimineaţă, rue Monsieur, şi, de asemenea, a conversaţiei cu C..., care a venit să-mi vorbească despre scrisoarea în care-i împărtăşeam angoasa ce-o resimt în faţa pretenţiilor tomiste.

Reflecţiile mele au avut ca obiect ideile de mîntuire şi de pierzanie, în legătură cu un pasaj important din *Jurnalul metafizic*. Iată esenţialul:

Nu poate fi salvat sau pierdut decît ceea ce trăieşte – ceea ce participă la viaţă – sau ceea ce este considerat ca participînd la ea. Dar, mai ales, ceea ce încorporează în sine, deopotrivă, existenţa şi valoarea. Trebuie, totuşi, să depăşim aceste categorii şi prin aceasta ne apropiem de aristotelism. Ceea ce este salvat este, evident, ceea ce-şi păstrează forma – ceea ce chiar prin aceasta este sustras, într-un anumit sens, dacă nu vieţii, cel puţin devenirii. Şi totuşi – aici e dificultatea – nu este susceptibil să fie salvat decît ceea ce ar putea fi pierdut; în consecinţă, aceasta nu este nici valoarea, nici forma însăşi. Forma este veşnic teafără, ea nu poate fi nici măcar *ameninţată*. Şi iată termenul esenţial: ideea *ameninţatului* trebuie să fie adîncită, iar asta pe toate planurile. În plan biologic (sau, dacă luăm în considerare, de exemplu, o operă de artă, un tablou, o statuie, dintr-un punct de vedere pur material), ideea *ameninţatului* este relativ clară. Imensa eroare etică şi metafizică actuală constă în a nu vrea să recunoaştem că şi sufletul poate fi ameninţat; sau, mai degrabă, acest refuz se reduce la negarea pur şi simplu a sufletului. Ceea ce este de remarcat este că vom recunoaşte destul de uşor că ideea de ameninţare îşi păstrează o semnificaţie în ordinea spiritului şi, mai precis, a inteligenţei. De aceea, vom fi de acord aproape în mod universal că anumite prejudecăţi sociale (prejudecăţi naţionale, prejudecăţi de clasă) pot ameninţa integritatea judecăţii. Dar mulţi vor refuza categoric să extindă noţiunea de integritate asupra persoanei înseşi, în afara cazului cînd aceasta din urmă este înţeleasă într-o accepţiune pur biologică, adică, în fond, ca pe un anumit aparat în funcţionarea lui. Este foarte clar că, pentru un creştin, nu poate fi vorba de a considera sufletul prin acest ocol, şi poate că aici ideea de funcţionare normală sau chiar cea de sănătate devin inaplicabile.

11 mai.

Este evident că mîntuirea nu poate fi gîndită ca fiind legată, direct sau nu, de o anumită voinţă (care poate, de altfel, să nu fie cea a fiinţei ce trebuie salvată: cazul unui copil sau al unui suflet tratat ca un copil). O problemă capitală ar fi de a şti dacă nu-i la fel şi pentru pierzanie.

Sîntem înclinaţi să credem că, în ordinea vieţii, pierderea sau pierzania nu implică decît un fel de delăsare: ar fi pozitivă numai rezistenţa eficace la forţele de disoluţie care s-ar exercita în mod mecanic. Aşa să fie? Problemă esenţială, dacă vrem să definim natura răului. Există aici, am putea spune, un fel de echivoc fundamental înscris în chiar miezul lucrurilor, deoarece moartea poate fi privită fie ca pur triumf al mecanismului delăsării – fie, dimpotrivă, ca expresie a unei voinţe distructive. Acest echivoc se regăseşte în domeniul spiritual, dar aici avem posibilitatea să-l spulberăm. Este sigur că în acest domeniu o voinţă de *a se pierde* (sau, ceea ce înseamnă oarecum acelaşi lucru, de a-l pierde pe celălalt) poate fi uşor dezvăluită. Iar problema va fi de a şti pînă unde ne este permis să judecăm ordinea însăşi a naturii, în lumina acestei rele voinţe descoperite în inima omului.

12 iunie.

Problema priorităţii esenţei în raport cu existenţa m-a preocupat dintotdeauna. În fond, eu cred că există aici o pură iluzie, datorată faptului că noi opunem ceea ce nu este decît conceput (şi pe care credem că ne putem permite să-l tratăm ca nonexistent) la ceea ce este realizat. În realitate, aici se află două modalităţi existenţiale distincte. Gîndirea nu poate ieşi din existenţă; ea nu poate decît să facă abstracţie de ea într-o anumită măsură, şi ceea ce contează în primul rînd este ca ea să nu iasă înşelată din acest act de abstracţie. Trecerea la existenţă este ceva ce nu poate fi gîndit în mod radical, ceva ce nici măcar nu are un sens. Ceea ce noi denumim astfel este o anumită

transformare intraexistențială. Și numai prin ea putem să evadăm din idealism. Trebuie, deci, să spunem că gîndirea este interioară existenței, că ea este o anumită modalitate a existenței, care se bucură de privilegiul de a putea face abstracție de ea însăși ca existență, în scopuri strict determinate. N-ar fi greșit dacă am spune că gîndirea implică, în acest sens, o anumită minciună sau, mai precis, o anumită orbire fundamentală: orbire care dispare pe măsură ce există cunoaștere, adică întoarcere la ființă. Dar această întoarcere nu poate fi făcută inteligibilă decît cu condiția ca orbirea inițială să fie expres recunoscută. În această privință, un anumit cartezianism și mai ales un anumit fichteism mi se par a fi cele mai grave erori de care s-a putut face vinovată vreo metafizică. Nu vom putea spune niciodată îndeajuns cît de preferabilă este expresia *es denkt in mir* față de un *cogito*, care ne expune unui pur subiectivism. Formula „eu gîndesc" nu este o sursă, ci un obturator[8].

26 iunie.

Am impresia că am eliminat astăzi ceea ce a mai rămas la mine din idealism. Impresie de exorcism (sub influența lucrării Părintelui Garrigou-Lagrange despre Dumnezeu, care este totuși departe de a mă satisface pe deplin).

Ordinea problemelor, așa cum o văd acum: cunoașterea noastră a lucrurilor specifice are ca obiect lucrurile sau ideile lor? Imposibil să nu adoptăm soluția realistă. Iar de aici, trecerea la problema ființei în sine. O cunoaștere orbită* a ființei în general este implicată în orice cunoaștere

[8] N-aș subscrie astăzi fără ezitare acestor afirmații prea categorice. Am considerat totuși că trebuie să le reproduc, pentru că ele corespund acelui moment al itinerarului meu filosofic în care am făcut cel mai mare efort pentru a renunța la orice fel de idealism (aprilie 1934).

*„Orbirea" este un termen caracteristic filosofiei marceliene. Cf. p. 10 [notele din 21 martie 1929]. Este vorba de dispariția acelei vederi (acelui văz) interior, despre care ne informează, printre altele, și mistica

specifică. Numai că trebuie să fim atenţi la înţelesul pe care îl dăm cuvintelor: fiinţă în general. E sigur că nu poate fi vorba nicidecum de fiinţa golită de caracteristicile sale individuale. M-aş exprima mai bine dacă aş spune că orice cunoaştere avînd ca obiect lucrul şi nu ideea lucrului – ideea nefiind în sine obiect şi neputînd fi convertită în obiect decît printr-un demers reflexiv ulterior şi suspect – implică faptul că noi sîntem legaţi cu fiinţa. Sensul acestor ultime cuvinte ar trebui să-l putem explora.

28 iunie.

Imposibilitatea în care mă aflu negînd principiul identităţii, altfel decît *in verbis*, mă împiedică să neg fiinţa şi, în acelaşi timp, să păstrez o atitudine reţinută, echivalînd cu a admite că este posibil ca fiinţa să fie, dar se poate şi ca ea să nu fie deloc. În plus, fiinţa nu poate intra, prin definiţie, în categoria simplilor posibili. Pe de o parte, este neîndoielnic că nu putem presupune în ea o contradicţie logică; pe de altă parte, nu o putem trata ca pe un posibil empiric. Sau nu există, şi nu poate să existe experienţă a fiinţei, sau această experienţă ne lipseşte efectiv. Dar noi nu putem concepe c-ar fi o situaţie mai avantajoasă decît a noastră, care ne-ar permite să afirmăm ceea ce experienţa noastră, aşa cum este, nu ne permite să *afirmăm* în acest moment. Această situaţie ar fi cel mult cea a unei fiinţe care *ar vedea*, dar care, instantaneu, ar fi dincolo de afirmaţie. Poziţia de repliere care subzistă, pentru adversarul ontologiei, înseamnă negarea ideii că o afirmaţie necondiţionată a fiinţei este posibilă: deci, cantonarea într-un pluralism relativist, care presupune fiinţe sau registre de realitate, dar se fereşte de-a se pronunţa asupra unităţii lor. Însă, ori cuvintele nu au sens, ori presupunem totuşi aici,

creştină a luminii Sfîntului Augustin şi teologia ortodoxă a Harului, pînă la vizionarismul psihanalitic-arhetipologic al unui Saint-Jean de la Croix. (F.B.)

în mod implicit, o unitate care le cuprinde. Va trebui, deci, să ne refugiem într-un nominalism pur; acesta este, cred eu, singurul adăpost care poate să pară sigur. Va trebui să negăm că termenului *ființă* îi corespunde, nu zic o realitate, ci chiar o idee. Din acest punct de vedere, principiul identității va fi considerat ca o simplă „regulă de joc" a gîndirii, iar aceasta se va găsi radical disociată de realitate. De la nominalismul pur trecem la idealismul pur. Dar această alunecare este foarte periculoasă, căci idealismul nu poate reduce ideea la semn, el trebuie să vadă în el cel puțin un act al spiritului. Prin aceasta se deschide o nouă serie de dificultăți.

17 iulie.

Aș dori să-mi definesc, în urma lecturii cărții Părintelui Garrigou-Lagrange, poziția față de legitimitatea dovezilor clasice ale existenței lui Dumnezeu. În fond, trebuie să recunosc că, sub influența persistentă a idealismului, am evitat în mod constant problema ontologică propriu-zisă. Îmi dau seama acum că am avut o repulsie intimă față de ideea de-a mă gîndi conform categoriei ființei; pot eu, oare, să justific această aversiune față de mine însumi? În realitate, mă îndoiesc mult de asta. Agnosticismul pur, adică abținerea de la afirmarea ființei, mi se pare azi de nesusținut. Pe de altă parte, nu mă pot refugia în ideea după care categoria ființei ar fi în sine lipsită de validitate. Gîndirea se trădează pe sine, își ignoră propriile exigențe, pretinzînd că înlocuiește ordinea ființei cu ordinea valorii, și se condamnă instantaneu să rămînă în ambiguitatea cea mai suspectă în fața datului și acolo unde trebuie să surprindă, să definească acest dat. Pot eu, pe de altă parte, să susțin că afirmația *ființa este* e, în ciuda aparențelor, simpla enunțare formală a unei „reguli de joc", la care gîndirea trebuie să se supună pentru a se putea exercita pur și simplu? Altfel spus, fac doar o simplă inferență ipotetică atunci cînd spun

că, dacă presupun un anumit conținut, această presupoziție se implică pe ea însăși și exclude, prin urmare, presupozițiile care nu ar fi de acord cu ea?

Cînd susțin că A este A, aceasta înseamnă, în termeni idealiști, că gîndirea mea, afirmîndu-l pe A, se angajează într-o anumită manieră în funcție de A. Dar această traducere nu este într-adevăr conformă cu ceea ce eu gîndesc, în realitate, cînd afirm identitatea lui A cu el însuși. Aceasta este, în fond, pentru mine, condiția oricărei structuri posibile (logice sau reale – nu e nevoie să țin cont aici de această distincție). Nu am putea nega, în realitate, principiul identității decît negînd posibilitatea pentru gîndire de a avea un obiect, pretinzînd că, în măsura în care gîndesc ceva, încetez să gîndesc, gîndirea mea devenind sclava unui anumit conținut care o inhibă sau chiar o anulează. Ne putem imagina un heracliteism sau un hiperbergsonism care ar merge pînă acolo. Singura problemă este de a ști dacă această gîndire, care nu ar fi gîndirea a ceva, ar mai fi o gîndire, dacă ea nu s-ar spulbera într-o reverie despre ea însăși. Acesta este lucrul de care, în ce mă privește, sînt convins; și atunci ne putem întreba dacă mă pot gîndi eu însumi (ca și gîndind), fără a converti acest eu gîndit în ceva care nu este nimic și care este deci contradicție pură. În acest punct mă întîlnesc cu tomismul, cel puțin așa cum îl înțeleg eu. Gîndirea nu este nicidecum relație cu sine, ea este, dimpotrivă, prin esență, autotranscendență. În așa fel, încît posibilitatea definiției realiste a adevărului este implicată în natura însăși a gîndirii. Gîndirea se întoarce către Celălalt, ea este dorință de Celălalt. Toată problema este de a ști dacă acest Celălalt este Ființa. Vreau să remarc aici că poate fi important să ne abținem de la folosirea termenului de conținut – din cauza rezonanțelor sale idealiste. Ceea ce este perfect clar pentru mine este că, dacă trecerea la obiectivitate, în ceea ce are ea scandalos pentru un anumit tip de rațiune, nu este orientată de la origine, ea devine imposibil de efectuat.

18 iulie.

M-am gîndit mult la diferența dintre a gîndi și a se gîndi la. A gîndi înseamnă a recunoaște (sau a edifica, sau a degaja) o structură; a se gîndi la este cu totul altceva. Să ne ajutăm de germană: *denken, an etwas denken, andenken, Andacht.* Ne gîndim la o ființă sau chiar la un eveniment (trecut sau viitor). Nu sînt sigur că ne putem gîndi la Dumnezeu în sensul în care ne putem gîndi la Christos încarnat – în orice caz, nu putem decît cu condiția de a nu-l considera pe Dumnezeu ca structură.

Ar fi, de altfel, riscant sau cel puțin prematur să negăm orice valoare ontologică acestei ordini sau acestei structuri – și aici am putut să fiu foarte imprudent. Toate acestea trebuie gîndite, aprofundate. Este evident că eu pot să tratez chiar un individ ca obiect de gîndire (transpunere a trecerii de la *tu* la *el*).

De cercetat dacă Dumnezeu ca structură este cuprins în orice structură specifică.

19 iulie.

În concluzie, gîndirea nu are ca obiect decît esențele. Să remarcăm că depersonalizarea, perfect legitimă în acest caz, este, dimpotrivă, imposibilă în ordinea lui *a se gîndi la.* Întotdeauna *un cineva* se gîndește la cutare ființă sau la cutare lucru. Asta este foarte important.

Să notăm, pe de altă parte, că, cu cît restaurăm mai mult contextul, cu atît alunecăm mai mult din a gîndi în a se gîndi la. Aceasta este important pentru a înțelege în ce sens infinitul este cuprins în faptul de a gîndi individul ca esență.

Altceva: a reuși să înțelegem cum se face că a ne ruga lui Dumnezeu este, fără nici o îndoială, singurul mod de a ne gîndi la Dumnezeu sau, mai precis, un fel de echivalent transpus la o putere mai înaltă a ceea ce, pe un plan

inferior, ar însemna a ne gîndi la cineva. Cînd mă gîndesc la o ființă finită, restabilesc într-un fel o comunitate între ea și mine, o intimitate, un *cu* într-un cuvînt care putea să pară suprimat (am remarcat acest lucru în zilele din urmă, gîndindu-mă la colegii de liceu *pierduți* din vedere). A mă întreba cum pot să mă gîndesc la Dumnezeu înseamnă a cerceta în ce sens pot să fiu cu el. Este cu totul evident că nu poate fi vorba de o coexistență asemănătoare celei care ne poate lega de cineva. Totuși, să nu uităm că în faptul de *a se gîndi la cineva* există deja o activă negare a spațiului, adică a ceea ce este mai material și, deopotrivă, mai iluzoriu în acest *cu. Negare a spațiului – negare a morții* – moartea fiind într-un sens triumful, expresia cea mai radicală a separării, așa cum se poate ea realiza în spațiu. Mortul este cel care nu mai este nici măcar altundeva – care nu mai este niciunde. Dar gîndirea este activa negare a aneantizării (valoare metafizică a memoriei și, într-un anumit sens, chiar a istoriei). Ar trebui aprofundată aici această stranie idee a simțului comun că absentul, mortul nu mai este „niciunde“, ci numai în mine; în fond, credință într-un fel de fotografie care supraviețuiește originalului, fotografie neimprimată, mobílă, evanescentă – dar fotografie totuși. (A plecat, dar am fotografia lui.) Dar și aici constatăm o ignorare absolută a afirmațiilor spontane ale conștiinței: cînd mă gîndesc la el, tocmai la el mă gîndesc, ceea ce numim fotografie este numai un fel de element mediator, de punct de sprijin (variabil, de altfel, în funcție de aptitudinile mnemotehnice ale diverșilor indivizi). Aș exprima aceasta spunînd că *Andenken* este magic în fondul său; că el duce la ființa însăși, *dincolo* de intermediarii ziși psihologici (a căror natură ontologică rămîne, de altfel, impenetrabilă pentru noi). A face dreptate ideii idealiste și proustiene, după care această ființă ar fi construcție pură. Nu putem să ne dăm seama de ea reducînd-o, pur și simplu, la o sinteză imaginativă. Dar, în același timp, acest

act metafizic care mă leagă din nou de o ființă – de ființă – prezintă întotdeauna un aspect corespunzînd activității gîndirii înțelese ca edificare sau ca recunoaștere.

30 iulie.

Iată la ce m-am gîndit azi-dimineață: dată fiind o anumită structură, fie spațială, fie temporală, fie spațio-temporală (ar fi de cea mai mare importanță aprofundarea noțiunii de structură temporală, pe care Bergson mi se pare că a ocolit-o sau a înțeles-o greșit: *așa* cîntec, *așa* viață), este evident că tocmai datorită faptului că această structură este *așa*, ea este *așa* și nu altfel. Aici, principiul identității își capătă deplina sa semnificație. Dar nu trebuie să tragem de aici concluzia că, cu cît această structură își pierde precizia, deci cu cît ne apropiem de απειρον, cu atît acest principiu își pierde semnificația. Dar atunci se pun cîteva întrebări capitale. Pot eu să spun, împreună cu tomiștii, că principiul identității mă obligă să afirm ființa? Nu pot, decît dacă sînt sigur că ființa nu se confundă cu απειρον-ul; altfel spus, pentru a nu fi obligat să admit că principiul identității nu este valabil decît în domeniul finitului, trebuie ca eu să pot distinge απειρον-ul de infinit, ceea ce antichitatea nu a făcut și chiar a refuzat expres să facă. Cu alte cuvinte, tot ceea ce voi putea spune este că principiul identității nu este aplicabil, la drept vorbind, απειρον-ului, dar aceasta din simplul motiv că απειρον-ul nu poate fi gîndit; altfel spus, principiul identității nu încetează să se aplice decît acolo unde gîndirea însăși nu se mai poate exercita. Se pot distinge deci mai multe posibilități:

A. – Vom putea face din principiul identității principiul finitului (finitul confundîndu-se cu determinatul), admițînd astfel posibilitatea (idee ce trebuie cercetată îndeaproape) a unei gîndiri transcendente, care ar deborda finitul și nu ar fi supusă principiului identității.

B. – Vom putea apoi nega această din urmă posibilitate; ceea ce va însemna admiterea faptului că nu există gîndire decît în ordinea finitului (relativism sub toate formele sale). Această negare va implica postulatul după care indeterminatul şi infinitul se confundă.

C. – Vom putea, în sfîrşit, refuza acest ultim postulat, disociind în consecinţă infinitul şi indeterminatul; cu alte cuvinte, concepînd sau chiar afirmînd existenţa unei structuri absolute, care ar fi în acelaşi timp o viaţă absolută, adică un *ens realissimum*. Asta ar însemna să admitem că principiul identităţii însoţeşte exerciţiul gîndirii pînă la capăt, dar că aceasta din urmă poate să se înalţe, fără a ieşi din determinat, la noţiunea unui infinit pozitiv. Afirmaţia *fiinţa este* nu poate fi respinsă decît în ipoteza B, adică dacă fiinţa, considerată ca απειρον, ca esenţialmente asta sau cealaltă, este sustrasă chiar prin definiţie unui principiu care vizează tocmai ordinea lui asta nu cealaltă, adică a calificatului. În ordinea a ceea ce eu numesc structurile specifice, mă aflu întotdeauna în ipotetic: presupunînd că S îmi este dat în anumite condiţii care ar urma, de altfel, să fie precizate (nu trebuie să uităm că aparenţa îmi este dată, şi ea, şi totuşi nu este), eu pot să afirm că el este; sau: dacă el este, el este. Formulă prea puţin clară şi nesatisfăcătoare. Nu mai văd nimic şi sînt nevoit să mă opresc.

31 iulie.

Putem considera fiinţa ca element de structură, ca determinaţie aparţinînd sau nu unui tip anume de structură? Mi se pare cît se poate de evident că nu; de aceea, Kant a avut dreptate să nege că fiinţa este un predicat. Dar trebuie să spunem atunci că fiinţa este subiect – adică să identificăm *Seyn* cu *Seyende*?

Nu ştiu de ce, dar mi-e imposibil să avansez azi în această direcţie.

A scăpa, o dată pentru totdeauna, de ideea sau de pseudo-ideea unei refracţii a realului printr-un anumit mediu, aparenţa fiind însăşi această realitate refractată. Oricum am concepe idealul (în sensul de *mere ideal*), nu ni-l putem reprezenta ca mediu refringent, fie şi numai pentru motivul că ceea ce eu aş numi statutul ontologic al unui asemenea mediu este imposibil de stabilit; el rămîne, într-adevăr, suspendat între fiinţă şi nefiinţă: aici îşi capătă principiul terţului exclus deplina sa semnificaţie, completată de ideea gradelor sau sferelor de realitate. Noi sîntem angajaţi în fiinţă şi nu depinde de noi să ieşim din ea: mai simplu, *noi sîntem*, totul este să ştim cum să ne situăm în raport cu realitatea plenară.

Cred că am sesizat ieri ceva important: fenomenismul pur fiind contradictoriu şi chiar lipsit de sens, negaţia ontologică se reduce la varianta B, după care fiinţa este ἄπειρον – şi nu insist asupra faptului că a se exprima astfel înseamnă a proceda prin determinaţie. Adversarul ontologiei va spune că refuză să iasă din ordinea lui „asta sau cealaltă". În acest punct ar trebui să reuşim să luăm definitiv o poziţie. Întrezăresc în mod confuz următorul lucru: această pulverizare a realului (aceasta există, aceea există etc.), cu riscul de a ajunge la negîndibil, adică de a ajunge la un fel de atomistică transpusă, implică drept contraparte afirmaţia idealistă a unităţii gîndirii, şi ar trebui să aprofundăm natura acestei unităţi. Cred, fără a putea încă demonstra, că dacă admitem că gîndirea este, în mod esenţial, trecere la fiinţă, *transitus*, este imposibil să ne mulţumim cu un realism fracţionat. De revăzut.

A spune: „A este, B este etc., dar nu pot să afirm că fiinţa este", aceasta înseamnă a spune: „A participă la fiinţă, B participă la fiinţă etc., dar această fiinţă la care ei participă nu este ceva despre care să se poată spune că aceasta este". E evident că o asemenea ipoteză se află în contradicţie cu principiul identităţii, pentru că ar însemna să admitem că poate (dar acest poate nu schimbă nimic)

ființa nu este. Dar atunci n-am trata ființa ca pe-o calitate, precum culoarea, duritatea etc.? Această suprafață este colorată, cealaltă la fel: dar eu nu pot trage de aici concluzia: culoarea este. Atîta doar că, în mod esențial, culoarea îmi apare ca element al unui μῖξις sau, în limbajul meu, al unei structuri. Însă acest lucru este, evident, de neconceput pentru ființă; noi nu putem presupune nici un moment că s-ar putea forma un fel de amestec între ființă și altceva. Se pare că trebuie să fim mai eleați decît Platon ca să spunem că, la limită, neființa nu este și nu poate să fie. Aceasta înseamnă, poate, că distincția aristotelico-tomistă între categorie și transcendental este întemeiată de drept, și asta este important. Dar trebuie să mai recunoaștem atunci că termenul însuși de participare este ambiguu și, prin aceasta, chiar periculos, căci folosirea lui riscă inevitabil să antreneze confuzia între ființă și predicate sau atribute[9].

Specia de neîncredere pe care o trezește ontologia s-ar datora deci faptului că ontologul pare să trateze drept o calitate și, aș adăuga eu, pare să ipostazieze ceva care ar fi necalificatul prin excelență. Se pare, prin urmare, că el este condamnat să oscileze între un truism (ceea ce este, este) și un paralogism care ar consta în a atribui ființă ἄπειρον-ului (cf. notele mele de ieri). Nu s-ar afla atunci soluția în postularea omniprezenței ființei și a ceea ce aș numi, poate în mod impropriu, imanența gîndirii în ființă și, totodată, transcendența ființei față de gîndire?

5 august.

N-am reușit încă să clarific complet teza pe care o lansam la sfîrșitul notelor mele din 31. A postula imanența gîndirii în ființă înseamnă a recunoaște, împreună cu realiștii, că gîndirea, de îndată ce este, se referă la ceva care o

[9] Această idee mi se pare azi destul de discutabilă (aprilie 1934).

depășește și pe care ea nu îl poate resorbi în sine fără a-și trăda veritabila sa natură. Această referire este implicată în noțiunea fenomenologică de *Meinen* sau de *Bedeuten*. E cert că pentru cineva care a căpătat o formație idealistă se găsește aici ceva extrem de șocant. Se va pune întrebarea cum poate fi evitată această resorbție interzisă, cum pot eu să mă abțin de la a efectua actul sintetic ce cuprinde în sine și depășește în același timp ideea și ideatul. Dar eu voi întreba, la rîndul meu, dacă acest act sintetic, presupunînd că este posibil, nu depășește limitele însele ale gîndirii discursive. Există aici un întreg joc de iluzii împotriva căruia nu ne putem niciodată apăra cu prea multă hotărîre.

Aș dori să văd pînă la ce punct aceste remarci permit clarificarea noțiunii de participare la ființă.

Încurcătura în care mă simt în această privință provine, în parte, din dificultatea pe care am încercat-o mereu în a descoperi raportul dintre a fi și a exista. Mi se pare evident că a exista este un anumit fel de a fi: ar trebui să vedem dacă el este singurul. Probabil că ceva poate să fie fără a exista[10]. Susțin, în principiu, că inversa este de neconceput fără un adevărat joc de cuvinte. În consecință, voi încerca, cu anumite precauții, să studiez problema participării la ființă pe un exemplu existențial. Ceea ce am spus despre imposibilitatea unui μῖξις se aplică aici în mod evident: nu pot să spun nicidecum că un cutare obiect sau cutare ființă, în măsura în care există, participă la calitatea de a exista și încetează să mai participe la ea atunci cînd încetează să existe[11].

În fond, eroarea nu provine (conform notelor din 17, 18 și 19 iulie) din aceea că, prin confuzia dintre a gîndi și

[10] Exemplul cel mai simplu pe care îl am la îndemînă este cel al trecutului, care nu mai există, dar nu pot să spun pur și simplu că el nu este.

[11] De pus întrebarea dacă a nu mai fi nu înseamnă, pentru un anumit simț comun, a se confunda și, prin aceasta, a se reîntoarce în ἄπειρον. Este aici un drum de urmat.

a se gîndi la (confuzia operîndu-se în beneficiul lui a gîndi), ajung să consider existenţa ce ţine de al doilea mod ca o calitate care l-ar justifica, dimpotrivă, pe primul. Aceasta nu este încă foarte clar în mintea mea. Mă gîndesc *la* un lucru, *la* o fiinţă, iar existenţa este legată aici de acest act de a mă gîndi *la* el sau la ea; mă gîndesc la ei ca existînd, chiar şi atunci cînd le neg existenţa. Dar, dacă izolez de ei existenţa, eu *o* gîndesc, adică o tratez ca pe o esenţă sau, mai exact, ca pe o pseudoesenţă. Nu înseamnă aceasta că, în sensul strict al termenului, nu există idee a existenţei? Şi aceasta pentru că existenţa este limita sau, dacă vrem, axa de referinţă a gîndirii înseşi.

Dar dificultatea rămîne mereu aceeaşi: oare nu neg eu că această idee este posibilă tocmai pentru că eu gîndesc existenţa într-o anumită manieră, deci pentru că îmi formez o anumită idee despre ea? *Antinomie.*

9 august.

În fond, admit că gîndirea este ordonată fiinţei cum este ochiul luminii. Formulă tomistă. Numai că un asemenea mod de-a ne exprima este periculos, căci ne obligă să ne întrebăm dacă gîndirea însăşi este. Aici poate fi utilă mişcarea reflexivă. Gîndesc, deci fiinţa este: căci gîndirea mea reclamă fiinţa; ea nu o cuprinde în mod analitic, ci se referă la ea. Este foarte greu de depăşit acest moment. Într-un anumit sens, eu nu gîndesc decît în măsura în care nu sînt (Valéry ?); adică există oarecum un interval între mine şi fiinţă. Este dificil însă de a vedea exact ce înseamnă asta. Ceea ce sesizez eu, în orice caz, este strînsa înrudire dintre gîndire şi dorinţă[12]. Este clar că în ambele cazuri binele şi fiinţa joacă roluri omoloage. Orice gîndire transcende

[12] Mă întreb dacă această idee nu ar trebui rectificată în lumina consideraţiilor prezentate ulterior despre opoziţia dintre dorinţă, pe de o parte, voinţă şi speranţă, pe de altă parte. Putem crede că o analiză a gîndirii ar permite descoperirea în cadrul ei a unei opoziţii sau a unei ierarhii complet analoage (aprilie 1934).

imediatul. Imediatul pur exclude gîndirea, la fel cum exclude şi dorinţa. Dar această depăşire implică o magnetizare, o teleologie.

Fără dată.

Revigorarea exigenţei ontologice constituie, fără îndoială, una din trăsăturile proeminente ale gîndirii contemporane, considerată nu numai în expresiile sale tehnic metafizice, dar şi în ordinile în care ideea nu se sesizează decît printr-o lume de imagini, pe care ea le trezeşte fără a o asimila vreodată sau a o stăpîni întru totul. Fără îndoială că, la limită, putem să nu vedem aici decît un simplu fapt care să justifice explicaţii pur empirice şi aparţinînd, poate, unei psihanalize cu nuanţe de sociologie. Este extrem de uşor şi poate tentant pentru un anumit tip de inteligenţă să raporteze nevoia de a afirma fiinţa la un instinct vital, abia transpus, reacţionînd în felul său la pesimismul anilor de după război. Se află aici o temă, nu îndrăznesc să spun de meditaţie, dar de dezvoltări oratorice, a căror fecunditate nu are egal decît în insignifianţa esenţială. Totul este de a şti într-adevăr – şi aceasta este o problemă pe care majoritatea contemporanilor noştri nici măcar nu se gîndesc să şi-o pună – pînă în ce punct explicaţia are efectiv capacitatea de a elimina lucrul de explicat sau, cel puţin, de a-i asigura caracterul inofensiv: căci orice credinţă, poate chiar orice afirmaţie ca atare, prezintă în ochii raţionalistului pur o valoare propriu-zis toxică. Nu ştiu dacă nu exagerez, dar mi se pare că acest mod de a concepe explicaţia, adică de a o considera literalmente ca un exorcism, corespunde unei dispoziţii maladive a spiritului omenesc, dispoziţie contractată la o dată relativ recentă, sub imperiul autorităţii exercitate de către ştiinţa pozitivă. Pentru a rămîne la exemplul care a constituit punctul de plecare al acestor remarci, nu este oare absolut evident că judecata de valoare sau, mai precis, aprecierea metafizică, ce trebuie

făcută asupra nevoii ontologice luate în ea însăşi, nu poate depinde nicidecum de condiţiile empirice în care o experienţă, mai mult sau mai puţin atent interogată, ne permite să recunoaştem că această nevoie se explicitează şi se consolidează? Este perfect posibil ca ceea ce noi numim, cu un termen de altfel lipsit de sens, starea normală a unei fiinţe umane – stare implicînd, fără îndoială, un minimum de securitate şi de confort – să nu fie defel cea mai favorabilă redresării interioare pe care o presupune şi, deopotrivă, o suscită o investigaţie metafizică profundă cu adevărat. Oricare ar fi rezultatele la care este susceptibilă să conducă o cercetare asupra a ceea ce am putea numi regimul empiric al gîndirii speculative, reflecţia cea mai simplă obligă la o împotrivire faţă de pretenţiile depreciatoare ale unei anumite psihopatologii, ale cărei ambiţii se întemeiază aproape în întregime pe o confuzie prealabilă în ceea ce priveşte conţinutul cunoaşterii şi modalităţile efective prin care conştiinţa aprehendează un asemenea conţinut. Admirabila critică la care un Chesterton a supus noţiunea de sănătate mentală, cu tot neopăgînismul său contrafăcut, susţine decisiv această idee. Nu trebuie deci să ezităm nici un moment în a recunoaşte că renaşterea contemporană a ontologiei se datorează, fără îndoială, unui sentiment deosebit de puternic, chiar obsedant, al ameninţării care apasă asupra oamenilor – şi căruia îi putem percepe şi număra cu prea mare uşurinţă, din păcate, specificările concrete. Dar această observaţie este lipsită de orice fecunditate reală[13].

[13] Mai precis, nu putem extrage din ea un argument pentru a devaloriza apetitul ontologic însuşi. Dar s-ar cuveni să ne întrebăm dacă experienţa acută a ameninţării universale nu are, în realitate, un caracter normal, departe de a corespunde, pur şi simplu, cum au putut unii să creadă, perturbării accidentale a unei ordini în principiu stabile sau stabilizate. Ar trebui să spunem atunci că nevoia ontologică se accentuează sau se acutizează pe măsură ce omul se vede pus într-o situaţie care îi dezvăluie tot mai mult starea de pericol, care face parte integrantă din însăşi realitatea sa. O asemenea idee ne-ar apropia neîndoielnic de linia de gîndire ce duce de la Kierkegaard la Heidegger (aprilie 1934).

Fără dată.

Viaţa mea şi eu.

Pot eu să-mi gîndesc viaţa? Cînd cercetez în mod riguros sensul celor două cuvinte: viaţa mea, se pare că orice semnificaţie le părăseşte. Există trecutul meu, există, de asemenea, un anumit sentiment de actualitate palpitantă. Dar aceasta este viaţa mea? Trecutul meu, în măsura în care îl examinez, încetează să fie trecutul *meu*.

Fără dată.

Despre fiinţă ca loc al fidelităţii.

Ce face oare ca această formulă care a ţîşnit în mine, într-un moment precis al timpului, să-mi reveleze fecunditatea inepuizabilă a anumitor idei muzicale?

Acces la ontologie.

Trădarea ca rău în sine.

6 noiembrie.

Cum pot eu să promit – să-mi angajez viitorul? Problemă *metafizică*. Orice angajament este parţial necondiţionat, adică ţine de esenţa lui să se facă abstracţie de anumite elemente, variabile în sinea lor, ale situaţiei pe baza căreia acest angajament este contractat. De exemplu, eu îi promit lui N... că voi merge să-l văd mîine: la baza acestui angajament poate să stea dorinţa pe care o am acum de a-i face plăcere şi, de asemenea, faptul că nimic altceva nu mă tentează în acest moment; dar este foarte posibil ca mîine, atunci cînd va veni vremea să-mi ţin angajamentul, să nu mai resimt această dorinţă şi să fiu în schimb tentat de cutare sau cutare distracţie la care nu mă gîndisem cînd am luat acea decizie. Nu pot nicidecum să mă angajez că voi mai resimţi această dorinţă sau că nu voi fi tentat de altceva, dacă această ocazie se prezintă. Mai mult, ar fi

un lucru mincinos să extind astfel angajamentul meu la modul meu de a simţi. Ar fi o afirmaţie, o pretenţie căreia realitatea (mai precis realitatea *mea*) i-ar putea opune o dezminţire. Şi nimic nu este mai necesar decît a distinge între angajamentul luat în sine şi afirmaţia despre viitorul pe care el nu-l implică deloc: trebuie, totuşi, să spunem că el nu ar putea-o implica fără a înceta în acelaşi timp să fie valabil; el ar deveni atunci, într-adevăr, condiţional: „presupunînd că eu mai resimt şi mîine dorinţa de a vă vizita, contaţi pe mine". Şi iată prin ce angajamentul meu este parţial necondiţional: oricare ar fi starea mea de spirit, dispoziţia mea – şi, într-o anumită măsură, îmi este imposibil să le prevăd – voi merge la tine mîine. Prin aceasta se introduce în mine un fel de dedublare între un ἡγεμονικόν, care îşi afirmă identitatea prin timp şi ţine loc de putere responsabilă, şi un ansamblu de elemente din mine însumi cărora acest ἡγεμονικόν, cu care mă identific, se întrebuinţează pentru a impune ascultare.

Există în mod firesc o zonă exterioară care este propriu-zis cea τῶν οὐκ επ' ἐμοι. Dacă, de exemplu, starea mea de sănătate mă împiedică să ies, nu voi merge. Este evident că o analiză atentă ar releva existenţa aici a unei anume estompări a distincţiei dintre ceea ce depinde şi ceea ce nu depinde de mine. Dar am, într-o anumită măsură, dreptul să schematizez. Nu există deci angajament posibil decît pentru o fiinţă care nu se confundă cu situaţia sa de moment şi care *recunoaşte* această diferenţă între sine şi situaţia sa, o fiinţă care se situează, în consecinţă, oarecum transcendent faţă de devenirea sa, o fiinţă care răspunde de sine. Este clar, de altfel, că această facultate de a răspunde de sine se va exercita cu atît mai uşor, cu cît cel care o posedă trebuie să facă abstracţie de o devenire mai puţin sinuoasă, mai puţin nearmonizabilă în plan interior. Să mai spunem că, dacă mă cunosc, mă voi angaja cu atît mai greu, cu cît voi fi luat mai mult cunoştinţă de instabilitatea mea interioară. Dar, în orice situaţie, un fenomenism con-

secvent, presupunînd că el poate fi gîndit, care ar presupune eul coincizînd cu prezentul său imediat, ar trebui să excludă pînă și posibilitatea unui angajament: cum aş putea eu, într-adevăr, să leg pe altcineva, pe cineva pe care, prin definiție, eu nu-l pot cunoaşte, pentru că el nu este încă?

Această problemă a angajamentului o precede logic pe cea a fidelității; căci, într-un anumit sens, eu nu pot fi fidel decît propriului meu angajament, adică, se pare, mie însumi. Trebuie, deci, să spunem că orice fidelitate este fidelitate față de sine? Ce va trebui atunci să înțelegem prin asta? Nu va fi nevoie, pentru a elucida această problemă, să distingem o ierarhie de angajamente? Nu există angajamente care sînt oarecum condiționale prin esență și pe care eu nu le pot *necondiționaliza* decît printr-o prezumție ilegitimă în sine? De exemplu, un angajament subordonat unei opinii (literare, politice etc. etc.). Este evident, pe de o parte, că eu nu pot garanta că opinia mea (despre Victor Hugo, despre socialism etc.) nu se va modifica – iar, pe de altă parte, ar fi cu totul absurd să mă angajez să acționez în viitor conform unei opinii care poate nu va mai fi a mea. E clar că experiența mea umană sau estetică poate suferi în asemenea domenii modificări aproape imprevizibile. Trebuie, deci, să cercetăm dacă există angajamente susceptibile să fie recunoscute ca transcendente față de aporturile posibile ale experienței. Să trecem de aici la problema fidelității făgăduite unei ființe: este perfect clar că experiența poate influența nu numai opinia pe care mi-o formez despre această ființă, ci și cunoaşterea pe care o am despre ea și sentimentele pe care mi le inspiră. Nu este vorba aici numai de o dorință care poate înceta să mai existe, ci și de o simpatie care se poate preschimba în antipatie sau în ostilitate.

Dar atunci în ce sens pot eu să-i jur fidelitate în mod lucid? Nu este la fel de absurd ca și a mă angaja să votez mereu pentru candidatul conservator, chiar dacă între timp am devenit socialist? Dacă există o diferență, unde

se află ea? Problemă fundamentală. Am văzut, la începutul acestei analize, că nu există angajament fără presupunerea, cel puţin implicită, a unei anumite identităţi. Dar nu trebuie să ne cantonăm în abstracţii. Identitatea de care este vorba nu poate fi pur şi simplu abstractă: ea este cea a unei anumite voinţe. Cu cît această voinţă va fi mai abstractă, cu atît voi fi mai mult prizonierul unei forme, ridicînd astfel un zid între mine însumi şi viaţă. Cu totul altfel se petrec lucrurile acolo unde, la rădăcina angajamentului, există o anumită aprehensiune fundamentală: dar nu e clar că aceasta nu poate fi decît de ordin religios? Asupra acestui punct ar trebui să-mi îndrept reflecţiile. În orice caz, această aprehensiune trebuie să vizeze fiinţa sau o fiinţă.

7 noiembrie.

Aici se află, în mod sigur, o problemă foarte gravă. Pot eu să mă angajez că voi resimţi mîine ceea ce resimt azi? Cu siguranţă că nu. Pot eu să mă angajez că mă voi comporta mîine conform sentimentului pe care îl încerc astăzi, dar pe care nu-l voi mai încerca mîine? Cu atît mai puţin. Dar trebuie atunci să admitem că, jurînd fidelitate unei fiinţe, trec dincolo de limitele oricărui angajament legitim, adică unul conform naturii mele? Există soluţia care constă în a spune că, în orice caz, va trebui să-mi onorez cuvîntul dat şi că eu, luîndu-mi angajamentul, îmi creez în consecinţă, motivul însuşi care-mi va permite să-l ţin. Este acesta un răspuns care să mă poată satisface? Dar, mai întîi, nu voi putea răspunde că, dacă doresc azi să mă ţin de cuvînt, această dorinţă poate fi, din nenumărate motive, infinit mai slabă mîine: cu ce drept să o presupun ca o constantă? Nu pot s-o fac în orice caz, decît considerînd această dorinţă nu doar ca o simplă stare. Ar trebui, deci, să distingem între faptul de-a se simţi şi actul de a se recunoaşte obligat, iar apoi să admitem că această recunoaştere

este independentă de sentimentul care o însoțește sau nu. Mîine s-ar putea să nu am chef să mă țin de cuvînt, dar voi ști că sînt legat. Dar să ne ferim și aici de formalismul și pericolul abstracției pure. Nu mi se va putea obiecta că simplific problema făcînd să se creadă că m-am legat singur? Există celălalt și teama de aprecierea lui față de lipsa mea de cuvînt. Cred, totuși, că avem dreptul de a face abstracție de acest element. Pot să existe cazuri în care lipsa mea de cuvînt să nu fie cunoscută decît de mine însumi. Problema se pune din nou: care este natura acestei legături (implicată în actul de a se jura că...)? A se recunoaște obligat înseamnă a constata, dacă vrem, dar a constata ce? Mi-am dat semnătura, sînt obligat să mi-o onorez – constat că e tocmai semnătura mea. Va trebui oare să spunem că transpun în ordinea pur interioară ceva care nu are sens, în fond, decît într-o modalitate socială?

Cred că trebuie să lăsăm complet deoparte aceste pseudo-explicații, care nu pot decît să ne încurce. Dar atunci de ce mă consider eu dator să-mi onorez semnătura? Este evident, în definitiv, că o fac pentru ca valoarea acestei semnături să fie salvată. Ea se anulează prin actul însuși prin care eu o reneg într-un caz particular (oricît de mult aș dori să las acestui caz particular caracterul său de excepție). Dar nu subzistă aici, pînă la urmă, o iluzie pe care am tot interesul să o înlătur? Socialmente, eu mă expun, fără îndoială, la sancțiuni neplăcute dacă nu-mi respect angajamentele. Dar nu am eu interesul să le respect decît în măsura strictă în care sînt constrîns să o fac? De ce să nu reduc, prin urmare, la minimum partea de *religio* în viața mea? De văzut ce implică asta (înseamnă, în orice caz, a reduce pînă la a suprima partea necondiționalului).

De examinat în ce măsură am dreptul să mă leg; aceasta atinge problema abordată ieri. O anumită filosofie a devenirii îmi neagă acest drept. Aici se află problema cea mai gravă.

Nu am dreptul să contractez un angajament pe care îmi va fi materialmente imposibil să-l respect (sau, mai degrabă, despre care ar trebui să știu, dacă aș fi într-adevăr sincer, că nu-l voi putea respecta). *Ușurință.*

Dar există vreun angajament care să nu poată fi considerat ca luat în realitate *cu ușurință* ? Comparație cu cecul. Știu care îmi sînt disponibilitățile; angajamentele mele nu sînt legitime sau valabile decît în măsura în care au ca obiect sume cel mult egale cu aceste disponibilități. Numai că aici ne aflăm într-o ordine în care această comparație nu rezistă: este ceea ce am remarcat la început, vorbind despre partea necondițională.

Întrezăresc ideea că, la limită, ar putea să existe un angajament absolut, care ar fi contractat de către totalitatea mea sau, cel puțin, de către o realitate a mea care n-ar putea fi renegată fără o renegare totală – și care s-ar adresa, pe de altă parte, totalității ființei și care ar fi luat în prezența chiar a acestei totalități. Asta este credința. Este evident că renegarea rămîne aici posibilă, dar ea nu poate fi justificată printr-o schimbare în subiect sau în obiect; ea nu poate fi explicată decît printr-o *cădere*. Noțiune de aprofundat.

Pe de altă parte, sesizez, de asemenea, faptul că nu există angajament pur gratuit, adică unul care să nu implice o anumită *priză* a *ființei* asupra noastră. Orice angajament este un răspuns. Un angajament gratuit ar fi nu numai îndrăzneț, dar și de domeniul orgoliului.

Noțiunea de orgoliu joacă, de altfel, în toată această discuție un rol capital. Mi se pare că esențialul constă în a arăta că orgoliul nu trebuie să fie principiul pe care se întemeiază fidelitatea. Ceea ce întrezăresc este că, în ciuda aparențelor, fidelitatea nu este niciodată fidelitate față de sine, ci se referă la ceea ce am numit *priză*. Toate acestea sînt prezentate încă talmeș-balmeș. Trebuie să ordonez și să clarific aceste idei împrăștiate. Poate cu ajutorul unor exemple. Pentru a recunoaște dacă un angajament este

valabil, important este să ţinem seama de situaţia în care se află sufletul care îl contractează (exemplul jurămîntului de beţiv). Trebuie ca ea să fie *compos sui* şi să se declare ca atare în faţa ei înseşi (fără a elimina posibilitatea de a recunoaşte ulterior că s-a înşelat). Există deci aici o judecată a cărei importanţă este fundamentală şi care se află la originea angajamentului, fapt care nu exclude nicidecum *priza* exercitată de către o realitate; această *priză* se află, dimpotrivă, la originea *judecăţii* înseşi, care prelungeşte şi sancţionează o *aprehensiune*.

8 noiembrie.

Dragostea – sau respectul – pentru adevărul re-adus la fidelitate. Eroare constînd în considerarea lui ca voinţă de acord cu sine (corelaţie cu orgoliul unei fidelităţi care nu se consacră decît sieşi). Cu alte cuvinte, să ne ferim să definim inteligenţa printr-un fel de identitate formală. La rădăcina inteligenţei trebuie să se afle o *priză* asupra realului. Această corelaţie mă surprinde peste măsură[14].

De arătat, de asemenea, în ce măsură fidelitatea este legată de o ignorare fundamentală a viitorului. Un mod de a transcende timpul tocmai din cauza a ceea ce are el absolut real pentru noi. Jurînd fidelitate unei fiinţe, eu ignor ce viitor ne aşteaptă şi, într-un anume sens, ce fel de fiinţă va fi ea mîine; şi tocmai această ignorare conferă jurămîntului meu valoare şi greutate. Nu este vorba de-a răspunde la ceva care, vorbind în mod absolut, ar fi dat; iar esenţialul unei fiinţe este tocmai de a nu fi dată nici altuia, nici ei înseşi. Mi se pare că aici se află ceva esenţial, care defineşte spiritualitatea însăşi (în opoziţie cu relaţia, dacă nu fizică, cel puţin actuală, care este cuprinsă în dorinţă: dar noi nu ne putem reduce la instantaneu sau, cel puţin în acest moment, noi nu mai sîntem decît funcţie).

[14] De reflectat asupra a ceea ce-ar însemna să trăieşti cu plata pe loc; ar însemna să-ţi visezi viaţa. Ar fi viaţa minus realitatea.

Fără dată.

Zilele trecute i-am promis lui C... că mă voi întoarce să-l văd la clinica în care agonizează de mai multe săptămîni. Promisiune care, în momentul în care am formulat-o, mi s-a părut că ţîşneşte din străfundurile mele. Promisiune făcută dintr-un val de milă: este condamnat, ştie asta, ştie că ştiu. De la vizita mea s-au scurs mai multe zile. Starea de lucruri care mi-a dictat promisiunea nu s-a modificat, nu-mi pot face asupra acestui punct nici o iluzie. Trebuie să pot să spun, da, voi îndrăzni să-l asigur că îmi inspiră mereu aceeaşi compasiune. Cum aş putea să justific o schimbare în dispoziţia mea interioară, deoarece, de fapt, nu s-a întîmplat nimic care să o fi alterat? Totuşi, trebuie să mărturisesc că mila resimţită ieri nu mai este azi decît o milă teoretică. Mai cred şi acum că este nefericit, că se cuvine să-l deplîngem, dar ieri nici nu m-aş fi gîndit să formulez o asemenea judecată. Era inutil. Fiinţa mea nu era decît un elan irezistibil spre el, dorinţă disperată de a-l ajuta, de a-i arăta că eram cu el, că eram părtaş la suferinţa lui. Trebuie să recunosc că acest elan nu mai există, nu mai stă în puterea mea decît să-l imit printr-un artificiu de care ceva în mine nu se lasă înşelat. Tot ceea ce pot să fac este să observ că C... este nefericit, singur şi că nu pot să-l abandonez; de altfel, am promis să revin; semnătura mea este în josul unei poliţe, iar această poliţă se află în posesia lui.

Această tăcere în mine contrastează în mod ciudat cu strigătul de compasiune ce urca din inimă; totuşi, ea nu mi se pare cu totul misterioasă. Sînt în măsură să descopăr în mine, în ritmul însuşi al dispoziţiilor mele, o explicaţie suficientă. Dar la ce bun? Proust are dreptate: nu sîntem disponibili pentru noi înşine; există o parte din fiinţa noastră pe care circumstanţe stranii şi care nu pot fi gîndite îndeajuns mi-o fac dintr-o dată accesibilă; pentru o clipă ne este oferită o cheie; cîteva minute mai tîrziu, uşa se

închide la loc, cheia a dispărut. Trebuie să accept, cu o tristeţe ruşinată, că lucrurile stau aşa.

Dar nu se întemeiază acest angajament pe care l-am luat ieri pe o necunoaştere, vinovată în sine, a acestor fluctuaţii, a acestor intermitenţe? Nu este cumva prezumţios să afirm că într-o bună zi voi resimţi din nou aceeaşi compasiune care mă cuprindea atunci cînd eram la căpătîiul bolnavului? Sau, dimpotrivă, în acel moment nu am pretins nimic asemănător, ci am vrut doar să spun că un anumit fapt material – venirea mea – s-ar produce după o anumită vreme? Ce să răspundem? Trebuie să refuz această alternativă. Nu m-am *întrebat* dacă elanul care mă purta către el trebuia să scadă ca un jet de apă, ca o melodie. *A fortiori* nu am putut să mă angajez să simt mîine ca şi ieri.

Şi totuşi, dacă este să caut, lăsînd la o parte ceea ce am conştientizat în acest moment fugitiv, ce înseamnă promisiunea mea ca act, atunci sînt obligat să recunosc că ea cuprinde un decret a cărui îndrăzneală mă surprinde acum. Admiţînd posibilitatea circumstanţelor exterioare şi susceptibile să mă facă să nu mă pot ţine de promisiune, am admis, fie şi numai implicit, că dispoziţia mea interioară nu era cert inalterabilă, dar în acelaşi timp am decis că nu voi ţine seama de această eventuală alterare. Între cel care îndrăzneşte să spună *eu* şi cel care şi-a atribuit puterea de a *se* lega (de a mă lega eu însumi) şi lumea nelimitată a efectelor şi cauzelor, care scapă deopotrivă jurisdicţiei eului şi oricărei previziuni raţionale, există deci o sferă intermediară, în care se derulează evenimente ce nu se conformează nici dorinţelor mele, nici chiar aşteptării mele, dar faţă de care eu revendic totuşi dreptul şi puterea de a face abstracţie în actele mele. Această reală putere de abstracţie se află în chiar miezul promisiunii mele, ea este cea care îi conferă densitatea şi valoarea sa. Vreau să-mi concentrez atenţia asupra acestui dat central şi să rezist vîrtejului care ameninţă să mă cuprindă atunci cînd zăresc hăul ce se cască la picioarele mele: căci ce este

acest corp căruia eu îi sînt în egală măsură stăpîn şi sclav? Pot eu să-l exilez fără minciună şi fără absurditate în imensul imperiu exterior care scapă controlului meu? Dar nu pot eu să-l înţeleg pe deplin în această sferă cucerită, pe care am declarat-o supusă puterii mele de abstracţie? Mi se pare la fel de adevărat a spune că sînt responsabil de aceste vicisitudini corporale şi că nu sînt responsabil de ele; ambele afirmaţii mi se par exacte şi absurde. Nu vreau să mai continui interogaţia în acest punct; îmi ajunge că am recunoscut că, legîndu-mă printr-o promisiune, am stabilit în mine o ierarhie interioară între un principiu suveran şi o anumită viaţă, ale cărei detalii rămîn imprevizibile, dar că acest principiu se subordonează sieşi sau, şi mai precis, el se angajează să se menţină sub propriul său jug.

Nu pot să-mi ascund faptul că am de-a face aici cu unul dintre cele mai des repetate locuri comune ale înţelepciunii antice; dar că, printr-un joc unic al perspectivei, această evidenţă de odinioară tinde să capete astăzi pentru mine o înfăţişare paradoxală; mai mult, nu mă pot abţine să nu mă întreb dacă, în ochii unei etici a sincerităţii pure, cum este cea care se profesează cel mai adesea în jurul meu, acest decret nu apare ca o scandaloasă lovitură de forţă. Însuşi termenul de abstracţie, de care a trebuit să mă servesc în mai multe prilejuri, nu este de natură să trezească numeroase nelinişti? Cum să justificăm această dictatură pe care eu pretind că o exercit, în numele unei anumite stări prezente, asupra actelor mele viitoare? De unde emană această autoritate şi cine o revendică? N-am recurs la o simplificare, deosebind de prezentul meu un subiect care pretinde că îl depăşeşte, urmînd o dimensiune mentală, care nu se confundă nicidecum cu durata şi care abia se lasă construită, fie şi numai în idee? Iar, dacă privim lucrurile mai îndeaproape, acest prezent nu-şi arogă pur şi simplu în mod arbitrar un fel de eternitate de drept? Dar atunci minciuna se instalează chiar în miezul vieţii mele. Acestei

fictive „eternităţi de drept“ nu-i corespunde nici o persistenţă de fapt; şi mi se pare că mă izbesc de următoarea alternativă descurajatoare: în momentul în care mă angajez, sau presupun în mod arbitrar o invariabilitate a simţirii mele pe care nu stă de fapt în puterea mea să o institui, sau accept dinainte să îndeplinesc, la un moment dat, un act care nu va reflecta deloc dispoziţiile mele interioare cînd îl voi înfăptui. În primul caz mă mint pe mine însumi, în al doilea consimt dinainte să-l mint pe celălalt.

Voi încerca oare să mă consolez răspunzîndu-mi că aici se află numeroase subtilităţi, îngrămădite în jurul unei probleme de fapt foarte simple şi pe care viaţa o va rezolva de la sine?

Un răspuns atît de comod mă satisface cu atît mai puţin, cu cît pot să imaginez, chiar în acest moment, douăzeci de situaţii în care se pune aceeaşi problemă, dar în termeni care le acuză gravitatea pentru un spirit neatent. A jura fidelitate unei făpturi, unui grup, unei idei, lui Dumnezeu însuşi, nu înseamnă a te expune, de fiecare dată, aceleiaşi ruinătoare dileme? Nu se înrădăcinează orice jurămînt într-o dispoziţie (de moment), căreia nimic nu-i poate garanta permanenţa?

Din acest punct de vedere, este ca şi cum natura însăşi a fidelităţii s-ar acoperi brusc, pentru mine, cu un văl gros; şi atunci încetez de a mai înţelege ce a putut însemna pentru mine termenul de angajament. Iată cum urcă în conştiinţa mea amintirea tuturor decepţiilor, a tuturor supărărilor îndreptate împotriva mea şi împotriva celorlalţi, care sînt roadele obişnuite ale promisiunilor premature. Sînt acestea accidente? Sau, dimpotrivă, putem să vedem în ele mai degrabă efectele naturale ale celei mai nejustificabile prezumţii? Cu ce preţ pot fi ele evitate? Nu trebuie să învăţăm, pentru a rămîne interior legaţi, să închidem ochii de-a lungul sinuoasei, dar fatalei deveniri pe care o îmbracă, pentru o privire infirmă, stratificările obişnuinţei? A jura fidelitate – oricare ar fi obiectul căruia

i se adresează această făgăduinţă – nu înseamnă, în fond, a te angaja să ignori ceea ce e mai profund în tine, să înveţi arta de a te lăsa mereu înşelat de aparenţele sub care te vei fi acoperit pentru tine însuţi? Pe scurt, poate să existe un angajament care să nu fie o trădare?

Dar nu există trădare care să nu fie o fidelitate renegată. Există deci o fidelitate fundamentală, o legătură primitivă pe care o rup de fiecare dată cînd contractez o făgăduinţă ce interesează, într-o oarecare măsură, ceea ce numesc, în mod confuz, sufletul meu – căci nu poate fi vorba, cu siguranţă, de cele care privesc doar activitatea cea mai exterioară şi mai socializată, activitate de care persoana dispune ca de o unealtă lesne de mînuit. Această legătură primitivă nu poate fi decît ceea ce unii m-au învăţat să numesc fidelitate faţă de mine însumi. Căci pe mine mă trădez, dacă e să le dau ascultare, atunci cînd mă leg. Pe mine însumi: nu fiinţa, ci devenirea mea; nu ceea ce sînt azi, ci ceea ce poate voi fi mîine. Aici misterul sporeşte. Cum aş putea eu să fiu fidel sau, dimpotrivă, să nu fiu, necunoscutului de astăzi, pe care numai viitorul îl va revela? Oare ceea ce mi se dă de înţeles nu este doar faptul că trebuie să mă păstrez disponibil pentru acest necunoscut, pentru ca într-o zi el să se substituie, fără a întîlni rezistenţă, celui care sînt încă, dar care nu voi mai fi în acel moment? Mi se cere, pur şi simplu, să mă pretez la acest joc fără să lupt sau să mă apăr. În mod cert, cuvîntul fidelitate îşi schimbă aici sensul. El nu mai desemnează decît o consimţire indolentă, un graţios abandon. În consecinţă, cine mi-l prescrie? Nu chiar acest necunoscut, al cărui prestigiu constă în întregime în faptul că nu există încă deloc? Miraculos privilegiu al celui pe cale să se nască! Dar trebuie cel puţin ca acest privilegiu să fie recunoscut; şi din nou păşesc în întuneric*. Căci actul prin care acest privilegiu al fiinţei mele viitoare se vede astfel consacrat

* Este vorba de acea noapte mistică ce se desemnează în alchimie prin faza, etapa Operei la negru (*nigredo*). (F.B.)

face parte din prezentul meu: iată deci o valoare a viitorului ca viitor, care este atașată stării mele actuale și care totuși se distinge de ea, deoarece îi decide într-un fel respingerea.

Voi ceda eu ispitelor dialecticii? Voi admite eu că ceea ce se neagă și pretinde că se depășește este tocmai starea mea prezentă? Cum să nu văd aici un aranjament suspect și care, de altfel, presupunînd că îl sancționez, implică nu știu ce adevăr transcendent devenirii și susceptibil să o întemeieze? Dar, dacă lucrurile stau astfel, nu mai poate fi vorba pentru mine de a ceda fără rezistență fluxului dispozițiilor mele de moment. Ceva care nu este nimic din ele, o lege poate, le reglează capriciile. Acestei legi, acestei unități trebuie să-i rămîn eu fidel. Încă o dată, limbajul riscă, totuși, să mă inducă în eroare. Această unitate sînt eu, adică: unul și același principiu – formă sau realitate – pretinde propria sa permanență. Fidelitate nu față de devenire, ceea ce n-are nici un sens, ci față de o ființă pe care nu văd cum aș putea-o distinge de mine. Scap astfel mirajelor unui mîine care se decolorează** pe măsură ce se precizează.

Am găsit, în sfîrșit, ieșirea căutată? Am scăpat cumva cleștilor dilemei care părea să-mi interzică să rămîn, deopotrivă, și sincer, și fidel? Soluția care mi se înfățișează nu este o simplă invenție logică; un cuvînt foarte simplu desemnează acest resort ascuns al actului prin care mă leg. Ce înseamnă a obliga onoarea să îndeplinească un angajament, dacă nu tocmai faptul de a pune accentul pe identitatea supratemporală a subiectului care îl contractează și îl execută? Ajung deci atunci să cred că această identitate valorează prin sine, indiferent de conținutul promisiunii mele. Această identitate – și numai ea – trebuie să fie deci păstrată, oricît de absurd poate să pară în ochii unui spectator angajamentul concret pe care am avut imprudența sau slăbiciunea să-l semnez. Puțin mă interesează obiecțiile

** De notat semnificația alchimică a acestui termen (*se décolore*) utilizat de Gabriel Marcel. (F.B.)

cu care mă copleşesc oamenii simţiţi, reprezentările pe care mi le adresează prietenii mei: am promis, mă voi ţine de cuvînt; poate că mă voi încăpăţîna cu atît mai mult, cu cît executarea îmi va apărea tot mai mult, mie şi celorlalţi, drept un rămăşag.

Dar, dacă este aşa, obiectul particular, fie el Dumnezeu însuşi, de care fidelitatea îl leagă pe cel ce se obligă la aceasta, rămîne un pur accident, un fel de pretext; el nu poate intra în cercul pe care voinţa îl formează cu sine atunci cînd tinde către demonstrarea propriei sale eficacităţi.

Cum aş putea eu să confund această ataşare a sufletului de gloria lui, care nu este decît forma cea mai aridă, cea mai tensionată, cea mai crispată a dragostei de sine, cu ceea ce am numit mereu fidelitate? Este deci o întîmplare că fidelitatea poate fi întîlnită în formele sale cele mai irecuzabile tocmai la fiinţele cel mai puţin preocupate să strălucească în propriii lor ochi? Revelaţia ei am avut-o privind chipul unei servitoare sau al unui ţăran. Şi care poate fi, atunci, principiul unei confuzii atît de ruinătoare între două dispoziţii ale sufletului, de a căror veşnică incompatibilitate mă asigură şi cea mai superficială judecată? Cum să nu-ţi dai seama, la urma urmelor, că o fidelitate faţă de altul, al cărei principiu, rădăcină şi centru aş fi eu însumi, prin substituţia clandestină pe care ea o ascunde, că o asemenea fidelitate ar instaura, o dată în plus, minciuna în miezul existenţei pe care ea o informează?

Drumul de urmat pentru a ieşi din acest impas: reluarea problemei precise, pe care am pus-o la început, dilema; în special în ceea ce priveşte fidelitatea făgăduită unei fiinţe. Trebuie să refuz alternativa (permanenţă a dispoziţiei interioare sau minciună a actelor), fără a mă putea bizui însă pe tensiunea voinţei mele. Trebuie, deci, să admitem că relaţia însăşi implică ceva inalterabil. Trebuie să reuşim să aprofundăm natura acestui inalterabil; dar de unde să pornim pentru a reuşi să o sesizăm? Necesitatea de a porni de la *fiinţa însăşi* – de la angajamentul faţă de Dumnezeu.

Act de transcendență avînd drept contraparte ontologică priza lui Dumnezeu asupra mea. Și însăși libertatea mea se ordonează și se definește în raport cu această priză.

Misterioasa relație dintre har și credință există pretutindeni acolo unde există fidelitate; iar, acolo unde orice relație de acest gen lipsește, nu este loc decît pentru o umbră a fidelității, o constrîngere, vinovată și mincinoasă, poate, căreia sufletul i se supune.

La fel cum o filosofie, care îmi neagă posibilitatea de a atinge altceva decît ceea ce ea numește „stările mele de conștiință", refuză în mod manifest afirmația spontană și irezistibilă, care este asemeni unui acompaniament continuu al cunoașterii umane, tot așa, a susține că, în ciuda aparențelor, fidelitatea nu este niciodată decît o modalitate a orgoliului și a atașamentului față de sine înseamnă, cu siguranță, a despuia de caracterul lor distinctiv cele mai înalte experiențe pe care oamenii crezuseră că le-au trăit. Nu vom evidenția niciodată îndeajuns corelația care unește aceste două „întreprinderi". Mi se pare că sesizez aici un focar de lumină de care simt că va trebui să încerc să mă apropii. Dar cred, de asemenea, și că, dacă poate fi încercată o respingere într-un caz, ea trebuie să poată fi și în celălalt, urmînd aceeași linie de reflecție.

Atunci cînd declar că este imposibil să nu surprind ceva dincolo de stările mele de conștiință, nu opun eu, din comoditate, această cunoaștere dezamăgitoare și chiar înșelătoare, pentru că ar cuprinde o pretenție nejustificată în fapt, unei cunoașteri care nu este dată de fapt, ci este concepută, cel puțin în mod ideal, și care ar atinge, dimpotrivă, o realitate independentă de cel care o elaborează? Fără această axă de referință, oricît de imaginară aș presupune-o, este clar că expresia „stările mele de conștiință" se golește de sens, căci sensul nu este definit decît cu condiția de a rămîne restrictiv. Toată problema este, atunci, de a ști cum se face că eu am ideea unei cunoașteri atît de

ireductibile la cea de care mă bucur, de fapt, în această ipoteză sau chiar de a şti, şi într-un mod mai profund, dacă această idee se află efectiv în mine. Va fi suficient să spun că, probabil, ea nu se află deloc în mine, pentru ca, imediat, îndrăzneaţa doctrină, pe care pretindeam că o proclam, să se prăbuşească pe loc. Dar nu pot nicicum să înţeleg cum ar putea să ia naştere ideea unei cunoaşteri reale, adică a unei referinţe la fiinţă, înăuntrul unei lumi de pure stări de conştiinţă. Astfel încît, pe nesimţite, în jurul şi oarecum dedesubtul înaltei fortăreţe ferecate, în care credeam eu însumi că mă închid, se sapă drumul de evadare. Nu voi fi eu obligat să recunosc că tocmai această idee este atunci semnul de neşters în mine al unei alte ordini?

La fel stau lucrurile şi cu fidelitatea: asupra acestui ataşament orgolios, pe care eul şi-l consacră sieşi, se întinde umbra unei alte fidelităţi, căreia nu-i pot nega existenţa decît pentru că am conceput-o mai întîi; dar, dacă mi-a fost dat de la început s-o concep, nu este pentru că am experimentat-o deja în mod confuz, fie în mine însumi, fie în celălalt? Şi nu cumva construiesc eu, de bine, de rău, această realitate personală după modelul acelor obiecte pe care mă fac că nu le mai cred, o realitate a cărei trăsătură proprie ar fi tocmai de a se lega şi de-a se menţine în tensiune cu ea însăşi printr-un efort reînnoit fără încetare?

La urma urmelor, nu pot eu suspecta cu temei demersul însuşi prin care cred că pot să concentrez în mine rădăcinile sau firele oricărei fidelităţi? Cum aş putea eu să-mi ascund că un dispreţ al aparenţelor atît de înverşunat, atît de hotărît, nu-şi poate afla originea într-o experienţă, oricît de centrală şi de mascată am presupune-o, ci numai într-un *parti-pris*, într-un refuz radical prin care, exilînd realul la infinit, îndrăznesc să-i uzurp locul şi să mă investesc pe mine însumi cu atributele sale, degradate, ce-i drept, de care l-am deposedat?

Nu poate fi salvată fidelitatea decît cu acest preţ? Mi se pare că ar fi de o sută de ori mai preferabil să mă hotărăsc

să nu mai văd în ea decît o supraviețuire, o umbră întîrziată pe care reflecția trebuie să o spulbere în întregime – mai degrabă decît să instaurez în centrul vieții mele o asemenea idolatrie.

Fără a îndrăzni să afirm că această conexiune se lasă dezvăluită în orice circumstanțe, nu mă pot abține să nu remarc că fidelitatea, tocmai acolo unde este cea mai autentică, acolo unde ne arată chipul cel mai pur, se însoțește cu dispoziția cea mai potrivnică orgoliului, ce poate fi imaginată: răbdarea și smerenia se reflectă în străfundul ochilor săi. Răbdarea și smerenia, virtuți cărora noi le-am uitat astăzi pînă și numele și a căror natură se învăluie în întuneric, pe măsură ce se perfecționează instrumentarul tehnic și impersonal al omului, fie el logic sau dialectic.

Dar comunitatea, pe care o formează toate trei împreună și care mi se înfățișează ca o ființă căreia nu psihologia i-ar putea recunoaște mobila ei structură, nu poate exista, nu se lasă nici măcar gîndită într-un sistem care ar concentra rădăcinile *în mine* și asemeni firelor reale – angajamente la care viața mă îndeamnă să subscriu.

16 decembrie 1930.

Ideea unei expresii nereprezentative, în muzică. O ordine în care lucrul spus nu poate fi distins de maniera de a spune. În acest sens, numai în acest sens, muzica nu semnifică, la limită, nimic, dar poate tocmai pentru că ea *este* semnificație. De adîncit.

În fond, se reintroduce în interiorul muzicii, între conținutul exprimat (?) și expresie, o relație de tipul celei care leagă expresia de execuție. Dar acest transfer este nelegitim. Din acest punct de vedere, noțiunea de muzică obiectivă capătă un sens, dar unul negativ.

Totuși, termenul de expresie mai este aplicabil muzicii? Cum ar putea să existe încă expresie acolo unde nu se mai poate vorbi de conținut exprimat – și distinct de însăși

această expresie. Aici cred că ar trebui să facem să intervină noţiunea de esenţă, de altfel atît de greu de definit. Există o *esenţă* a lui Schumann, a ultimului Beethoven, a ultimului Fauré etc. Expresia ar fi atunci permeabilitatea esenţei la ea însăşi. Iată ideea care trebuie adîncită, cred. A pune ideea de esenţă în comunicare cu cea de univers. Esenţa ca apogeu al unui anumit univers. Este aproape imposibil să facem abstracţie aici de metafora *culmii*, şi pornind de la această metaforă ar trebui să punem în lumină rădăcinile. Ideea de culme poate fi de fapt înlocuită cu cea de *centru*. În ambele cazuri există o periferie, mai bine spus împrejurimi (zone de încălcare de hotar).

Note despre
Discursul coerent al lui Julien Benda

Nu am de gînd să examinez decît principiile expuse în primele părți ale *Discursului coerent*, căci numai aceste principii prezintă aici o importanță.

Dl Benda, după propria sa mărturisire, a dorit să construiască un infinitism integral, mai precis un fel de hipereleatism în care principiile lui Parmenide ar fi împinse, pentru prima oară, pînă la consecințele lor ultime. Iar, din punct de vedere teoretic, eu cred că putem lua în considerare o tentativă de acest ordin ca o experiență intelectuală interesantă, și poate fructuoasă, cel puțin prin reacțiile pe care le trezește, prin obligația pe care o pune criticii de a-și clarifica, la rîndul ei, propria poziție.

În realitate, dl Benda procedează la un fel de confruntare, dar nicidecum una între două idei, ci între două aspecte ale unei aceleiași idei, centrale și constante, care este ideea de lume. „Eu o gîndesc fie ca identică cu ea însăși, adică sub modul fenomenal, fie contradictorie cu ea însăși, adică sub modul divin, dar și în al doilea caz, precum în primul, tot ea este obiectul gîndirii mele". Un eleat – presupunînd că există eleați – care ar citi această frază ar începe cu siguranță să creadă că e vorba de o eroare tipografică dintre cele mai nefericite; vreau să spun, de o inversiune care denaturează sensul frazei; deoarece pentru el, în modul cel mai evident, a gîndi lumea după modul

fenomenal înseamnă a o gîndi într-un mod contradictoriu. Totuşi, acesta s-ar înşela, iar dl Benda spune aici exact ceea ce vrea să spună.

Efortul său în prima parte a *Discursului* tinde într-adevăr să demonstreze că a gîndi Fiinţa ca infinit înseamnă a o gîndi drept contradictorie. Să vedem mai exact ce înţelege prin asta; demonstraţia pe care ne-o face are ca obiect fiinţa temporală, dar el precizează că această demonstraţie poate şi trebuie să fie extinsă la celelalte moduri ale fiinţei.

„Atîta vreme cît voi reprezenta printr-un număr finit, oricît de mare, durata pe care o atribui lumii, începînd de astăzi pînă la originea ei, această durată va admite una şi mai mare. Dar, adaugă dl Benda, dacă vreau să imaginez o cantitate de fiinţă a cărei durată, din acest moment pînă la originea sa, să nu admită una mai mare ca ea, adică să fie infinită, sînt nevoit să concep o durată a cărei măsură să fie un număr ce scapă acestei servitudini inerente numărului finit, adică un număr n, astfel încît, dacă îi adaug o unitate, să obţin un număr $n + 1$, nediferit de n; un număr n, astfel încît:

$$n = n + p$$

p fiind un număr finit oarecare.

Din acest punct de vedere, vom spune că timpul meu este acelaşi cu cel al lui Iulius Caesar".

Să nu ne lăsăm însă înşelaţi de aparenţa paradoxală a formulei; în realitate, ea este un pur truism; eu n-am dreptul să spun că timpul meu este acelaşi cu cel al lui Iulius Caesar decît cu condiţia să vreau să spun prin aceasta, pur şi simplu, că, dat fiind că nu există început al lumii, eu nu sînt mai îndepărtat decît Iulius Caesar de acest început inexistent. În realitate, dl Benda evită această manieră explicită de a se exprima, lăsînd astfel să persiste, în mod confuz, în mintea cititorului ideea că acest început situat la infinit există totuşi.

A spune: eu nu sînt mai îndepărtat decît Iulius Caesar de începutul lumii, căci acest început nu există – înseamnă

a spune că un eveniment nu poate fi situat decît în raport cu un alt eveniment şi că, deoarece nu există eveniment care să poată fi numit început al lumii, nici o fixare temporală absolută a unui eveniment oarecare nu este posibilă.

Nici o fixare temporală absolută nu este posibilă dacă nu admitem că lumea a început efectiv cîndva. Dar dl Benda declară că a gîndi lumea ca infinită sub raportul timpului înseamnă a o gîndi astfel încît distincţiile sale în timp nu mai există, astfel încît diferiţii sînt indiferenţi în ea. Cred că există aici o confuzie destul de gravă. Atîta vreme cît ne mişcăm într-un plan în care distincţia timpurilor, cronologia, există, ne este absolut imposibil să considerăm această distincţie ca abolită sau ca susceptibilă să fie abolită.

Tot ceea ce avem dreptul să spunem este că aceste distincţii temporale nu au nici o semnificaţie ultimă, ci numai una superficială; şi că, într-un anumit registru, ele îşi păstrează întreaga lor valoare. Mă voi servi aici de o comparaţie pentru a-mi face înţelese ideile. O carte este ceva care comportă o paginare perfect determinată, iar cel care este însărcinat să-i pună în ordine paginile este obligat să respecte această ordine unică şi ireversibilă. Dar este perfect clar, pe de altă parte, că această carte comportă şi alte tipuri de unităţi, infinit mai profunde decît cel exprimat prin punerea în pagină. Dar asta nu înseamnă nicidecum că punerea în pagină este „iluzorie". Cronologia este un fel de paginare a lumii; ar fi cu totul absurd să vorbim despre o origine a acestei paginări care ar fi situată la infinit. Ar însemna să ne contrazicem în termeni, mai mult, ar însemna să nu gîndim deloc, pe cînd este nu numai legitim, dar şi inevitabil, să ne ridicăm la un punct de vedere de unde această ordine a paginilor să apară ca expresia superficială a ceva infinit mai intim şi care să poată fi perceput fără îndoială pe alte căi.

Din acest punct de vedere, formula $n = n + p$ este un simplu nonsens. Tot ceea ce ne este permis să spunem este

că, dintr-un anumit punct de vedere, diferența dintre n și n+p încetează să aibă o valoare instructivă sau semnificativă, ceea ce este complet diferit și nu mai implică nicidecum o contradicție.

Astfel încît definiția în virtutea căreia ființa infinită ar fi ființă ca și contradictorie cu ea însăși se întemeiază pe un paralogism și poate fi numaidecît eliminată. Această afirmație nu ar fi legitimă decît dacă am putea gîndi distincțiile temporale deopotrivă ca subzistente și nimicite; nu e însă deloc cazul aici. Am putea să demonstrăm, în plus, că această confuzie se extinde și mai mult. Dl Benda pare să identifice indeterminatul cu contradictoriul în el însuși. Ceea ce nu se justifică nicidecum. Contradicția nu apare decît acolo unde aceluiași subiect îi sînt atribuite determinații incompatibile între ele; dar atunci ieșim din sfera indeterminatului. Indeterminarea este în fapt anterioară acestei duble atribuiri. Am putea merge și mai departe în critică și să demonstrăm, în special, că dl Benda nu este deloc îndreptățit să considere ființa sub totalitatea acestor raporturi, întrucît, din punctul său de vedere, care este cel al ființei indeterminate, este de neconceput ca aceste raporturi să poată forma o totalitate. Este absolut evident că el oscilează aici, fără să bănuiască măcar, între două poziții ontologice opuse, a căror opoziție însă el nu o sesizează.

Observațiile pe care le-am făcut anticipează nulitatea tuturor dezvoltărilor care urmează expunerii principiilor. Este foarte clar, îndeosebi în capitolul V, că dl Benda confundă întruna indeterminarea, care nu este încă decît virtualitate pură, și supradeterminarea ființei în plenitudinea sa, în sînul căreia se fondează toate opozițiile. Să mai spunem atunci că la această supradeterminare, la această plenitudine se cuvine să ne oprim? Totul demonstrează contrariul, începînd cu textul de la p. 621[15], unde dl Benda vorbește despre solitudinea logică sau despre

[15] Aceste indicații se referă la textul apărut în *la Nouvelle Revue Française*, una dintre cele mai prestigioase reviste literare între cele două războaie (F.B.)

sterilitatea absolutului. Se vede clar, de-a lungul întregii sale dialectici, că, cu cît o ființă se diferențiază mai mult, cu atît ea se asigură împotriva revenirii la Dumnezeu, definit ca indeterminare inițială. Iar aici iese în evidență următorul fapt, asupra căruia voi reveni, și anume că metafizicianul – metafizician fără voie – de care Dl Benda este cel mai apropiat, nu este nicidecum Parmenide sau Spinoza, ci Spencer din *Primele principii*, un Spencer care l-ar fi citit și conspectat pe Schopenhauer.

Trebuie să abordez acum un alt ordin de dificultăți: este vorba de această dată de noțiunea însăși de Dumnezeu, așa cum apare ea în *Discursul coerent*. Dumnezeu, se spune în §59, nu este altceva decît lumea gîndită într-un anumit fel. Și dl Benda precizează, spunînd că ceea ce există, pentru el, nu este Dumnezeu (substantiv), ci divinul (adjectiv aplicat lumii). Se ivește aici o problemă prejudicială de care nu mă voi ocupa, dar pe care ar trebui să o semnalez cel puțin: aceea de a ști dacă este legitim să vorbim de existență relativ la ceva care nu este decît *adjectiv*. Se observă prea bine că ceea ce există aici este pur și simplu lumea; a spune că divinul există ca atare este un nonsens. Pe de altă parte, eu nu am dreptul să spun că acest divin este lumea gîndită ca divină, căci prin aceasta o fac să depindă de un subiect care se afirma astfel; însă această dependență este radical exclusă de poziția dlui Benda.

Dar vom vedea mai departe cum apare o altă contradicție: dacă Dumnezeu nu este decît lumea gîndită de mine (sau de ...) ca indistincție pură, ce sens mai poate avea să ne întrebăm ce cunoaște Dumnezeu? Or, noi citim în §58: „Dumnezeu nu cunoaște nici neliniștea, nici serenitatea; el cunoaște libertatea". Se va obiecta că termenul cunoaștere nu poate fi luat în accepțiunea sa strictă? Și într-adevăr, în dezvoltare, dl Benda demonstrează că ideea de Dumnezeu este legată de ideea de libertate. Dar, în altă parte, termenul de cunoaștere va fi luat în accepțiunea sa obișnuită. Într-adevăr, după ce distinge două maniere de

a gîndi indeterminatul, dintre care una corespunde stării lumii fenomenale ajunse la capătul conversiunii sale în gîndire sub modul divin, în vreme ce cealaltă corespunde stării lumii gîndindu-se sub modul divin fără a fi cunoscut lumea fenomenală, dl Benda declară (§10, p.481) că primul mod este poate cel în care Ființa indeterminată se gîndește pe sine, cunoscîndu-se în întregime și necunoscînd vreodată altă stare. Această frază este extraordinar de semnificativă; și este clar că acest poate, fără a-i altera importanța, nu face decît să introducă în ea un element suplimentar de confuzie. Dacă este permis să vorbim despre un mod de a se gîndi, care aparține Ființei indeterminate, de o cunoaștere care îi este specifică, e prea evident că ea este concepută din nou ca un substantiv, ceea ce intră în contradicție formală cu declarația din §59.

Sînt convins, de asemenea, că, dacă am aprofunda restul dezvoltării, am vedea apărînd un ghem de noi și insolubile dificultăți. Cînd dl Benda declară, de exemplu, că ideea de Dumnezeu și cea de lume fenomenală, deși ireductibile, sînt corelative (§13, p.624), este imposibil să nu ne întrebăm înăuntrul cărei unități se constituie o asemenea corelație, dacă nu în cea a subiectului pe care îl evocam adineauri. Vedem ivindu-se aici cel puțin fantoma unei a treia sfere care nu va fi, prin definiție, nici cea a fenomenalului, nici cea a Ființei indeterminate, dar căreia nu știm cum ar putea dl Benda să-i definească statutul metafizic sau ontologic. Adevărul este că Platon și Hegel îl covîrșesc în acest domeniu, fără drept de apel; nu ții seama de dialectică: dialectica ți se impune oricum, iar a-i rezista, așa cum face dl Benda, înseamnă a împlini un act de sinucidere, pur și simplu. Iar aceasta este, neîndoios, o atitudine permisă unui iraționalist. Iraționalistul are tot dreptul să refuze dialectica; numai că, dacă refuză dialectica, el refuză *a fortiori* Ființa indeterminată, care nu este decît cel mai firav produs al acestei dialectici înseși. Și aici, gîndirea dlui Benda îmi pare a fi un iraționalism rușinos care, nemărtu-

risindu-se lui însuşi, azvîrle într-un cotlon oarecare zdreanţa raţiunii celei mai terne şi mai informe pe care ar fi putut-o găsi. Şi cred că atingem aici partea cea mai interesantă şi mai secretă a problemei pe care o pune *Discursul coerent*. Toată problema pe care, într-adevăr, dl Benda nu o pune, dar pe care noi sîntem obligaţi să o punem, este cea de a şti cum se justifică primatul metafizic pe care el îl acordă Fiinţei indeterminate. Asupra acestui punct aş vrea să mai insist puţin.

Acest punct este într-adevăr cu atît mai important cu cît, spre deosebire de ansamblul metafizicienilor trecutului, dl Benda refuză categoric să identifice infinitul cu perfecţiunea. Este, de altminteri, un punct asupra căruia el s-a explicat deja în studiul său despre ideea de ordine şi ideea de Dumnezeu. „Un atribut esenţialmente străin naturii lui Dumnezeu este perfecţiunea. Ideea de lucru perfect, adică desăvîrşit, împlinit, este esenţialmente incompatibilă cu ideea de fiinţă infinită, dar legată, în schimb, în mod necesar, de ideea de fiinţă determinată." În eseul despre *Ideea de Ordine şi Ideea de Dumnezeu*, el combătea îndeosebi noţiunea de fiinţă supremă, refuzînd hotărît să-l situeze pe Dumnezeu în vîrful unei ierarhii şi admiţînd că însăşi această ierarhie este străină lui Dumnezeu. Remarc, în trecere, că se pare că nu există un acord absolut între cele două texte, deoarece dl Benda, în ideea de ordine, ar părea dispus să atribuie lui Dumnezeu o perfecţiune infinită, în timp ce, ulterior, el îi va nega pur şi simplu perfecţiunea, însă eu cred că această a doua poziţie îi aparţine efectiv şi ea trebuie examinată.

Dumnezeul infinit al dlui Benda este un Dumnezeu nu imperfect, desigur, ci neperfect. Dar această idee acuză şi ea dificultatea pe care o semnalam acum cîteva momente: pe cît de uşor este să înţelegem că vocabula Dumnezeu poate fi atribuită unei fiinţe definite ca perfecte, pe atît se inversează situaţia atunci cînd e vorba de o realitate neexistentă şi neperfectă, pentru că este infinită. Şi atunci

reiau întrebarea: de unde vine acest primat? Dl Benda va încerca, fără îndoială, să elimine cuvîntul însuşi de primat, susţinînd că el restabileşte *ipso facto* această ierarhie, pe care nu o doreşte cu nici un preţ; dar eu îi voi răspunde, pur şi simplu: cuvîntul Dumnezeu nu este dintre cele de care avem dreptul să ne folosim în mod arbitrar, el încarnează anumite valori, în jurul lui se cristalizează anumite sentimente (iar aici este evident că noţiunile de perfecţiune şi de supremaţie reapar imediat). Este vorba însă de a şti dacă aceste valori sînt compatibile cu atributele fiinţei, aşa cum o defineşte dl Benda. Aş fi înţeles, desigur, la limită, că el refuza să considere lucrurile din această perspectivă şi că se izola într-un fel de separeu rezervat, unde ar rămîne singur cu Dumnezeul său; dar, din nefericire, el nu face asta, aşa cum mărturiseşte la pagina 475: „Lăsînd filosofii deoparte..., spune el, mi se pare că cei simpli, cei care nu-şi extrag teologia decît din nevoile inimii lor, au (printre mulţi alţii care îi contrazic)“ (voi reveni asupra acestei paranteze) „acea idee de Dumnezeu în care dispare noţiunea de distincţie şi de limitare, de care ei suferă din cînd în cînd; este ceea ce mi se pare că ei dovedesc în acele momente în care speră că în Dumnezeu se vor aboli toate orgoliile noastre“ etc... Dar este evident că alte idei, acele idei contradictorii şi îndeosebi cele de dreptate şi de milostenie divină, sînt constitutive pentru noţiunea de Dumnezeu pe care şi-o fac aceşti umili, de care dl Benda a fost atît de bun să-şi aducă aminte aici. Or, acest Dumnezeu drept sau milostiv, acest Dumnezeu care nu este Dumnezeu decît prin dreptatea sau milostenia sa infinită, nu are, bineînţeles, nici o legătură cu fiinţa indeterminată a dlui Benda; iar acesta nu trebuie să spere nici un moment că va găsi printre cei simpli vreun aliat. Va trebui el atunci, dacă vrea să asigure poziţiei sale un minimum de coerenţă, să recunoască faptul că Dumnezeul său nu are nici o *valoare*, în sensul obişnuit sau chiar tehnic al termenului? Dar, în acest caz, dat fiind că este foarte probabil ca el să

nu existe, este foarte greu să nu ne întrebăm ce ne împiedică să-l suprimăm pur şi simplu. Cred că trebuie, deci, să prevedem că dl Benda va încerca să organizeze rezistenţa pe această linie a valorii; numai că aici îmi reiau întrebarea: ce fel de valoare putem acorda fiinţei indeterminate? În ce mă priveşte, aceasta este întrebarea căreia doresc cel mai arzător să-i aducă o explicaţie; dar, aşa cum spuneam la început, mă îndoiesc serios că ar mai putea să o facă. Pare evident, într-adevăr, că nu e vorba aici decît de o mască – masca cu care se împopoţonează o anumită voinţă complet decisă să nu se expliciteze pentru sine; în ce mă priveşte, nu am nici o reticenţă să văd în ea expresia unei sterilităţi oarecum mallarméene care se constată şi care, neputînd accepta să se supună, se converteşte în voinţă de sterilitate, iar în această calitate se zeifică. Această autozeificare este prea evidentă în centrul scrierilor dlui Benda; voi spune chiar că ea este în mod dublu prezentă şi că, în acelaşi timp, ea se suprimă; căci strania teogonie care ne este rescrisă, acest proces dublu prin care lumea se scindează de Dumnezeu pentru a reveni la el, toate acestea se derulează exclusiv în conştiinţa dlui Benda, care se împarte oarecum între Dumnezeul său şi universul său. Mai vreau să adaug, terminînd, că idealismul, pe care eu personal îl repudiez, îşi recapătă în mod vizibil întreaga sa forţă în prezenţa unei doctrine cum este cea de mai sus, care nu constituie, în ultimă analiză, decît expresia lui cea mai săracă şi poate cea mai contradictorie.

Să admitem totuşi, pentru o clipă, că obiecţiile anterioare pot fi înlăturate; să mai admitem, fapt pe care eu îl contest în modul cel mai vehement, că această idee de Dumnezeu ar putea fi susţinută. Va trebui atunci să ne întrebăm cum se efectuează în sistemul dlui Benda trecerea de la Dumnezeu la lume, iar atunci vom asista la un spectacol unic.

Dl Benda este de părere că a stabilit ireductibilitatea celor două moduri fundamentale de a gîndi lumea, primul, modul divin sub categoria contradicţiei, al doilea, modul

fenomenal sub categoria identității. Ce înseamnă asta? Asta înseamnă că avem de-a face cu două idei care nu comunică, două idei pentru care nu se poate trece de la una la cealaltă, la fel cum nu putem trece de la ideea de albastru la cea de triunghi, de exemplu. Dar, ceea ce este surprinzător este că dl Benda trece, fără ca măcar să-și dea seama, de la considerarea ideilor la cea a lucrurilor; și imediat după aceea, citim că lumea fenomenală nu poate fi concepută în raport cu Dumnezeu decît printr-o separare de Dumnezeu și nu printr-o procesiune continuă de la Dumnezeu pînă la ea. Dar nu era vorba de nimic asemănător; și eu neg că această separație, dată aici ca un act (atemporal evident), are cel mai mic raport cu ireductibilitatea vizînd *ideile*, pe care dl Benda crede că a stabilit-o anterior. Acest termen mult prea concret de separație nu îi va fi de ajuns; imediat după aceea, el ne va vorbi de aversiune, speculînd, fără îndoială, în vederea unor dezvoltări ulterioare, asupra semnificației acestui cuvînt – iar trei rînduri mai jos ne va vorbi de impietate. Dar cred că reflecția metafizică, cea mai simplă, este suficientă aici pentru a descoperi ceea ce e radical de neînțeles și, aș îndrăzni să spun, de *negîndit* în toate acestea. Cum să vrem ca ființa determinată să se separe de ființa indeterminată? Aceasta nu ar fi de imaginat decît într-o filosofie de tip neoplatonician, în care principiul absolut nu mai este indeterminat, ci, dacă pot spune astfel, supradeterminat. Determinațiile apar atunci ca un fel de sărăcire, dar în aceste filosofii indeterminatul, adică materia, corespunde gradului celui mai de jos al procesiunii. Însă dl Benda nu are cum să facă loc în sistemul său unei asemenea idei, pentru că nici nu vrea să audă de ierarhie. Mi se pare evident atunci că dl Benda transportă ceea ce crede că ar fi un hiatus radical între ființa determinată și ființa indeterminată într-o sferă în care acest hiatus nu poate să nu-și schimbe natura. În același timp, se vor înmulți în jurul acestui hiatus categorii metafizice de care el tocmai pretindea că scăpase. Și toate

acestea țin de faptul că el este preocupat, în realitate, să creeze un sistem întemeiat pe un fel de cadență schopenhaueriană. O dialectică cu totul inconștientă, ce domină pînă și voința sa cea mai implicită, îl obligă astfel să introducă în premisele sale, transformîndu-le și ruinîndu-le, elementele dinamice, pe care poziția sa metafizică ar fi trebuit să le excludă, dar de care are nevoie pentru a-și justifica atitudinea de cărturar conștient de sine.

În punctul în care am ajuns, este greu să nu punem o întrebare: de ce nu renunță, pur și simplu, la această ființă indeterminată sau infinită, care apare cînd ca o pură neființă, cînd ca un soi de magazie în care s-ar afla, talmeș-balmeș, elemente între care lumea fenomenală va avea necugetata pretenție să instituie o ordine ierarhică? De ce să nu păstrăm, pur și simplu, a treia parte din *Discursul coerent*, care ne prezintă la urma urmei un tablou spencerian al universului, îmbogățit (sau complicat) grație împrumuturilor din Schopenhauer, din Nietzsche sau din dl Bergson? Nu se poate construi o filosofie a imperialismului care să se constituie pe baza unor noțiuni aproape tradiționale, cum sînt cele de voință de a trăi sau de voință de putere? Numai că, în acest caz, ce s-ar întîmpla cu a patra parte, cu întoarcerea lumii către Dumnezeu? Să notăm, în trecere, că această a patra parte este un fel de întregire a cărții a IV-a din *Lumea ca voință și reprezentare*. Dar puțin contează în acest moment: remarcam adineauri că dl Benda era constrîns să organizeze rezistența pe linia valorii. *Trebuie*, într-adevăr, ca această lume a fenomenului, adică a distincției, a individualismului și a imperialismului, să fie condamnată sau să poată fi gîndită ca și condamnată. De ce „trebuie"? Pur și simplu pentru că dl Benda a scris *Trădarea cărturarilor**. Mi se va replica: „E absurd, inversa este adevărată. Dl Benda a scris *Trădarea cărtu-*

* *La Trahison des Clercs* (*Trădarea cărturarilor*) a lui Julien Benda (1867-1956) este una din cărțile cele mai controversate ale literaturii franceze din secolul XX. (F.B.)

rarilor pentru a readuce lumea la rațiune". Cred, totuşi, că pot să-mi menţin afirmaţia. Tocmai pentru că există o carte care se cheamă *Trădarea cărturarilor*, lumea fenomenală trebuie să poată fi gîndită ca şi condamnabilă; ea nu poate fi gîndită astfel decît fiind separată de ceva care este... Care este ce? Nu putem spune nici că este Binele, nici că este Inteligența absolută. Vom spune, pur şi simplu, că este Dumnezeu. Existența lui Dumnezeu depinde de existența *Trădării cărturarilor*. Mi se va obiecta, din nou, cu insistență: „Dacă dl Benda a scris *Trădarea cărturarilor*, a făcut-o în numele metafizicii care se explicitează în *Discursul coerent*". Voi răspunde că nu cred deloc. *Trădarea cărturarilor* este o carte ce mi se pare că ține doar de o psihologie a temperamentului, psihologie de altfel riguros iudaică. Doar că sîntem într-un domeniu în care orice afirmație pretinde că se justifică: de asemenea, *Trădarea Cărturarilor* a făcut să răsară, într-un mod destul de firesc, din adîncuri, un întreg ansamblu de aparate de protecție pe care le avem azi în fața ochilor şi care este solicitat, bineînțeles, să funcționeze într-un anumit sens, bine determinat. Dar este cu totul conform naturii omeneşti ca tocmai cel care le-a inventat să fie ultimul care să ia cunoştință şi de originea, şi de destinația lor.

11 martie '31.

Milostenia ca prezență, ca disponibilitate absolută. Legătura cu sărăcia nu mi s-a părut niciodată atît de clară. A poseda înseamnă aproape inevitabil a fi posedat. Interpunere a lucrurilor posedate. Această idee ar avea nevoie de o aprofundare considerabilă.

În milostenie, prezența ca dar absolut de sine şi ca dar care nu implică nici o sărăcire complementară, dimpotrivă; ne aflăm deci aici într-o ordine în care categoriile valabile în lumea lucrurilor încetează complet să se mai aplice; categorii care, trebuie văzut, sînt legate în mod

riguros de noţiunea însăşi de obiect. Dacă, posedînd patru obiecte, dau două dintre ele, este clar că nu-mi mai rămîn decît două, că *m-am sărăcit deci* cu atît. Aceasta nu are totuşi sens, decît cu condiţia să presupun o anumită relaţie intimă între mine şi aceste obiecte, să le consider, dacă pot să spun astfel, cosubstanţiale mie, decît dacă prezenţa sau non-prezenţa lor, în sensul cel mai puternic al termenului, mă afectează şi pe mine.

De aprofundat noţiunea de indisponibilitate. Mi se pare că ea corespunde esenţei celei mai radicale a făpturii ca atare. Din acest punct de vedere, mă întreb dacă nu am putea defini viaţa spirituală în totalitate ca ansamblu al activităţilor prin care tindem să reducem în noi partea de indisponibilitate. Conexiune între faptul de a fi indisponibil şi faptul de a se simţi sau considera indispensabil. De demonstrat, într-adevăr, că această indisponibilitate nu este separabilă de o anumită manieră de a adera la sine, care este ceva mai primitiv şi mai radical decît dragostea de sine.

Moartea ca negare absolută a indisponibilităţii.

După părerea mea, această idee este un izvor de reflecţii importante; căci se observă aici necesitatea de a distinge între dragostea de sine ca indisponibil şi dragostea de sine ca disponibil, adică dragostea de ceea ce Dumnezeu poate face din mine; această dragoste legitimă se clarifică prin contrariul său: ura de sine, care poate fi cuprinsă într-o anumită apetenţă a morţii. Problema indisponibilităţii relative de sine pentru sine. Se află aici ceva foarte interesant de adîncit.

Analiza noţiunii de indisponibilitate.

Mi se pare că ea o implică întotdeauna pe cea de alienare. A avea capitaluri indisponibile înseamnă a le avea parţial alienate. Aceasta iese perfect în evidenţă cînd e vorba de bunuri materiale. Trebuie să cercetăm cum se poate extinde această noţiune în maniera pe care o indicam azi-dimineaţă. Îmi vine acum în minte un caz tipic: sim-

patia mea este solicitată de o nenorocire ce-mi este povestită; simt că-mi este imposibil să o acord. Teoretic, recunosc că ceea ce mi se povesteşte este cu totul demn de milă; dar eu nu simt nimic. Dacă aş avea în faţa ochilor mizeriile despre care mi se vorbeşte, lucrurile ar sta fără îndoială altfel; o anumită experienţă imediată ar elibera în mine aceste resurse, ar forţa aceste porţi închise. Lucru ciudat, aş dori să resimt această emoţie care credeam că „se cade" să o resimt (cred că este normal într-un asemenea caz să fii emoţionat); dar nu simt nimic; nu pot să dispun de mine însumi. Efectuînd un fel de dresaj mental, aş putea, fără îndoială, să obţin în mine ceva care ar semăna cu această emoţie, dar dacă voi fi sincer nu mă voi lăsa înşelat şi-mi voi da seama că e vorba doar de o imitaţie fără valoare. Există două cazuri-limită în care această alienare, atît de greu, de altfel, de definit riguros, nu se produce deloc: copilul şi sfîntul. Ea este legată în mod evident de ceea ce se poate numi creşterea normală a unei experienţe. Regăsim aici ceea ce scriam acum cîţiva ani: nu există viaţă fără risc; viaţa nu este separabilă de un anumit pericol. Pe măsură ce mă stabilesc mai mult în viaţă, o anumită repartiţie, raţională în ea însăşi, tinde să se instaureze între ceea ce mă priveşte şi ceea ce nu mă priveşte. Fiecare dintre noi devine, ca atare, centrul unui fel de spaţiu mental care se dispune în funcţie de anumite zone concentrice de aderenţă descrescătoare, de interes descrescător, iar acestei aderenţe descrescătoare îi corespunde o indisponibilitate crescătoare. Există aici ceva care ni se pare atît de firesc, încît neglijăm să ne formăm cea mai mică idee, cea mai simplă reprezentare despre aşa ceva. Unora dintre noi ni s-a putut întîmpla, cîteodată, să avem anumite întîlniri care să spargă oarecum cadrele acestei topografii personale şi egocentrice; eu pot să înţeleg din experienţă că dintr-un necunoscut întîlnit din întîmplare poate pleca un apel irezistibil, în stare să răstoarne dintr-o dată toate perspectivele; ceea ce părea foarte apropiat pare deodată îndepărtat

la infinit, şi invers. Acestea sînt experienţe tranzitorii, breşe care se reînchid imediat; cred, totuşi, că aceste experienţe – oricît de dezamăgitoare ar fi ele, şi chiar aşa sînt, lăsînd în adîncul sufletului o impresie de amară tristeţe şi un fel de deriziune – au avantajul imens de a ne face să ne dăm seama brusc de caracterul contingent a ceea ce am numit spaţiul nostru mental şi al cristalizărilor care îi întemeiază posibilitatea. Dar mai ales faptul sfinţeniei realizate în anumite fiinţe ne revelează că ceea ce numim ordine normală nu este, dintr-un anumit punct de vedere, decît subversiunea unei ordini tocmai opuse.

Metafizic vorbind, este fără îndoială fals să spun că „eu sînt viaţa mea", această afirmaţie implicînd o confuzie pe care reflecţia o pune în lumină; totuşi, această confuzie nu este doar inevitabilă, ci ea se află la rădăcina dramei umane, conferindu-i o parte din sensul său; această dramă şi-ar pierde măreţia dacă cel ce-şi dă viaţa nu s-ar vedea pus în acele condiţii în care acest sacrificiu să poată – sau să trebuiască, dacă lipseşte credinţa – să-i apară ca un sacrificiu total.

Trebuie să observăm că ar fi nu numai periculos, dar şi cu totul greşit pentru cel care nu a auzit răsunînd un anumit apel să aibă pretenţia că rupe în mod radical cu ceea ce am numit condiţiile normale ale experienţei profane. Tot ceea ce putem să facem este să recunoaştem, cel puţin prin gîndire, anomalia pe care aceste condiţii o implică dintr-un punct de vedere transcendent, de care ceva din noi pare să aibă nevoie ca să ne putem situa.

N-am putea susţine, pe de altă parte, că ceea ce numim spaţiu, în sensul obişnuit al cuvîntului, nu este în realitate decît un fel de traducere a acestui sistem cu zone concentrice pe care îl defineam adineaori? Dar, în această privinţă, ne putem întreba dacă suprimarea distanţelor nu are o semnificaţie dublă; ea este legată de o transformare a noţiunii fizice de spaţiu, însă, în acelaşi timp, destituie distincţia, dintre departe şi aproape, de valoarea sa calitativă.

În privința timpului, nu pare să se producă ceva comparabil, dar asta numai pentru că trecutul, prin însăși definiția lui, se sustrage prinderii noastre, deoarece el este în mod esențial ceva în fața căruia sîntem neputincioși. Ar trebui, de altfel, să aprofundăm chiar această idee – căci, dacă materialitatea (!) trecutului este imuabilă, atunci el capătă o valoare, o nuanță diferită în funcție de perspectiva din care îl abordăm, iar această perspectivă variază o dată cu prezentul nostru, adică în funcție de acțiunea noastră. (Citez un exemplu care îmi vine acum în minte: o ființă a trăit o viață întreagă fără lumină, s-a omorît muncind, poate din disperare; depinde, evident, de cei care îi urmează să facă să apară consecințele acestei vieți, care sînt susceptibile să-i confere o semnificație și o valoare *a posteriori*; totuși, aceasta nu este de ajuns; ceva cere în noi ca aceste consecințe să fie cunoscute de cel care, prin viața sa, prin sacrificiul său obscur, le-a permis dezvoltarea. Să ne întrebăm care este valoarea acestei exigențe: este ea justificabilă de drept? și în ce măsură putem noi să admitem că realitatea poate să o ignore? Întrebări greu de pus într-o limbă inteligibilă.)

Legătura dintre indisponibilitate – și, prin urmare, dintre non-prezență – și preocuparea de sine. Există aici un fel de mister, în care regăsim toată teoria lui *tu*. Cînd sînt cu o ființă indisponibilă, am conștiința de a fi cu cineva pentru care eu nu sînt, eu sînt deci respins în mine însumi.

Pot să-l definesc pe Dumnezeu ca prezență absolută?, întrebare ce ar regăsi ideea mea asupra recursului absolut.

15 martie.

A fi indisponibil: a fi ocupat de sine. Dar reflecția trebuie să se poarte asupra acestui *de sine*. Descoperim la analiză că nu există diferență, din punctul de vedere în care mă situez, între faptul de a fi preocupat de sănătatea sa, de averea sa, de iubita sa, de propria sa reușită temporală.

Nu reiese de aici că a fi ocupat de sine nu înseamnă a fi ocupat de un obiect determinat, ci a fi ocupat într-o anumită manieră, ce rămîne a fi precizată. Tranziția prin ideea unei opacități interioare, a unei obturări. Raportîndu-mă la experiența mea cea mai intimă, cred că ne aflăm în fiecare caz în prezența fixării într-o zonă sau într-un registru determinat de o neliniște care, la rîndul ei, este indeterminată prin esență. Dar, spre deosebire de ceea ce pare să indice o analiză superficială, această neliniște (și chiar această indeterminare) persistă în miezul unei fixări: ea îi conferă caracterul unei *crispări* compatibile, de altfel, cu o *agitație* care se exercită înăuntrul acestei zone delimitate, neliniștea – iar aici mă alătur lui Heidegger și, poate, lui Kierkegaard – nefiind angoasa însăși a temporalității, angoasa de a te simți destinat timpului, fără ca să trebuiască, de altfel, să introducem aici momentul reflecției propriu-zise. Această angoasă cuprinde în ea o *nesperanță* (*unhope*: expresia se întîlnește într-un poem al lui Thomas Hardy) care, în raport cu un obiect determinat, se preschimbă inevitabil în *disperare*. În opoziție cu toate acestea, de meditat asupra nepăsării.

Dacă toate acestea sînt întemeiate, *rădăcinile metafizice ale pesimismului sînt și cele ale indisponibilității*. De pus în conexiune cu ceea ce am spus despre bucurie și speranță.

Va trebui să reluăm ceea ce am spus despre faptul că structura universului nostru permite speranța și să cercetăm semnificația sa ontologică.

Va trebui, de asemenea, să ne întrebăm dacă acel *tu*, ca valoare sau ca realitate, nu este relativ la ceea ce am numit disponibilitatea mea interioară. De studiat, pe de altă parte, locul speranței în teoria acestui *tu* (ce înseamnă *a credita*; a credita universul).

Ceea ce am numit neliniștea ca dizgrație fundamentală, ca dat (sau cel puțin ca dat posibil) universal. Imaginea cea mai concretă îmi este oferită de groaznica impresie pe care o avem în întuneric – a te simți abandonat, fără prize posibile.

În acest moment mă întreb, de asemenea, dacă nu ar fi locul să arătăm că diferitele tehnici sînt scuturi salvatoare împotriva acestei stări de neputință. Ele nu implică nicidecum de la sine fixarea de care am pomenit mai sus. Valoare salubră a lui *a face* ca atare. Dar posibilă trecere la idolatria tehnicii, pe care am analizat-o în altă parte.

Ceea ce are însă o mare importanță este marcarea faptului că teama și dorința se situează în același plan și sînt inseparabile, dar că speranța se află într-o altă zonă, care nu este cea a înțelepciunii spinoziste și pe care Spinoza a ignorat-o. (Spinoza a vorbit corelativ despre *spes* și *metus* și e sigur că tindem în mod spontan să-l imităm.) Zona speranței este și cea a rugăciunii.

13 martie.*

Cînd cercetăm mai îndeaproape întrebarea, ne dăm seama că natura speranței este foarte greu de definit. Voi lua două exemple: a spera în vindecarea sau în convertirea unei ființe iubite, a spera în eliberarea țării sale oprimate. Speranța are aici ca obiect ceva care, conform ordinii naturale, nu depinde de noi (ea se situează în mod absolut în afara zonei în care se poate manifesta stoicismul). La baza speranței se află conștiința unei situații care ne face să disperăm (boala, pierzania etc.). A spera înseamnă a credita realitatea, a afirma că există în ea ceva care învinge acest pericol; ne dăm seama aici că speranței nu-i este corelativă nicidecum teama, ci actul ce constă în a vedea lucrurile în rău, e un fel de fatalism pesimist care afirmă neputința realității sau care-i neagă acesteia aptitudinea de a ține seama de ceea ce nu este totuși numai binele nostru, dar și de ceea ce noi considerăm a fi un bine în sensul absolut al cuvîntului.

Am înțeles mult mai clar în această seară natura speranței, așa cum n-am făcut-o niciodată.

* Este vorba, probabil, de data de 16 martie, deși în textul original apare 13 martie. (N.trad.)

Ea are întotdeauna ca obiect restaurarea unei anumite ordini vii în integritatea sa.

Dar, pe de altă parte, ea cuprinde afirmarea eternității, a bunurilor veșnice.

În consecință, stă în chiar esența ei, acolo unde a fost înșelată în domeniul vizibilului, să se refugieze într-un plan în care să nu poată fi dezamăgită – idee ce ar continua mai vechile mele reflecții asupra ne-verificabilului, care erau anticiparea ezitantă a ceea ce întrevăd astăzi.

Chiar și integritatea organismului – atunci cînd sper în vindecarea unui bolnav – este ca o prefigurare, ca o expresie simbolică a unei integrități supreme.

În acest sens, pot să spun că orice speranță este speranță a salvării și că este cu totul imposibil să le tratezi una fără cealaltă. Dar la Spinoza, și la stoici de asemenea, această noțiune de salvare este destituită efectiv de orice semnificație. Nu e loc pentru salvare decît într-un univers *care comportă răni reale.*

Ar trebui să arătăm acum că obiectul dorinței nu este niciodată integritatea ca atare, ci un mod al bucuriei, la fel cum teama are ca obiect un mod al pătimirii. Dar salvarea se află, fără îndoială, dincolo de această opoziție. Totuși, aceasta nu-mi este încă foarte clar.

Mă gîndeam în această dimineață: speranța nu e posibilă decît într-o lume în care este loc pentru miracol; sensul acestui gînd se precizează în această seară pentru mine. Și aici cred că-l întîlnesc pe Kierkegaard sau, cel puțin, unele din prelungirile gîndurilor sale.

17 martie.

Dacă am înțeles bine, între speranță și o anumită afirmare a eternității, adică a unei ordini transcendente, există o legătură intimă.

Pe de altă parte – și aici sînt de acord cu *Remarcile despre ireligia contemporană* – o lume în care triumfă tehnicile

este o lume încredințată dorinței și temerii; căci nu există tehnici care să nu se afle în serviciul unei anumite dorințe sau al unei anumite temeri. Caracteristic speranței este poate faptul de a nu putea utiliza în mod direct sau de-a nu putea angaja nici o tehnică; speranța este specifică ființelor dezarmate; ea este arma dezarmaților sau, mai precis, ea este contrariul însuși al unei arme, iar eficacitatea sa rezidă în mod miraculos tocmai în acest fapt. Scepticismul vremurilor noastre, în ceea ce privește speranța, constă într-o incapacitate esențială de a imagina că poate să existe o eficacitate a ceva, care să nu fie în nici un fel o putere în sensul obișnuit al acestui cuvînt.

Aici cred că ne lovim de problema metafizică cea mai dificilă, o problemă ce pare aproape o contradicție în termeni. Nu ne putem abține să ne întrebăm în ce fel poate să fie speranța eficace: dar chiar această manieră de-a pune întrebarea presupune că asimilăm, inconștient, speranța cu o tehnică operînd în mod misterios, am spune magic[16].

Ceea ce trebuie să avem în vedere este faptul că această eficacitate reală, care este contrapartea unei totale ineficacități în planul aparenței, nu poate fi gîndită decît acolo unde neputința este într-adevăr absolută, acolo unde nu ne aflăm în prezența unei prefăcătorii, a unui ocol (cel al unei conștiințe care, din comoditate sau din lașitate, se amăgește cu ideea că nu se poate face nimic).

Nu s-ar putea oare spune că o anumită activitate – sensul acestui termen rămînînd de precizat – care ar găsi blocată calea către terenul empiric, adică al acțiunii, își schimbă planul și se transformă în speranță, fără a-și pierde prin asta eficacitatea cu care era înzestrată oarecum de la început? Aceasta ar putea să fie analog cu ceea ce se produce atunci cînd cursul unui fluviu este modificat de un obstacol. Aș spune că gurile speranței nu se situează în mod direct în universul vizibil.

[16] Poate că nici nu mai e nevoie să spunem că această reflecție are ca obiect problema metafizică a rugăciunii.

Am putea eventual înțelege astfel de ce rugăciunile unei ființe neajutorate sînt investite cu o eficacitate superioară.

Îmi dau totuși seama că mă învîrt în jurul problemei și că nu pot *să nu o pun, să nu mă întreb,* în mod confuz, ce fel de putere poate să aibă non-acțiunea și non-tehnica. Ne aflăm aici în miezul problemei pe care o ridică datele creștine esențiale, și în special non-rezistența la rău.

Întrezăresc, în mod foarte confuz, numai următoarele idei:

În primul rînd, nu ne mai aflăm în ordinea cauzelor sau a legilor, adică a universalului. Speranța nefiind o cauză, neacționînd asemeni unui mecanism, este evident că nu putem spune: „de fiecare dată cînd o ființa va practica virtutea speranței, se va întîmpla cutare lucru"; aceasta ar însemna, într-adevăr, să facem din speranță o tehnică, adică tocmai contrariul său (remarc, în trecere, cît de puternică este tentația de a o privi astfel);

În al doilea rînd, nu este oare clar că în anumite cazuri eficacitatea speranței constă în valoarea sa *dezarmantă*? Acest fapt este absolut inteligibil, cel puțin la nivelul non-rezistenței. Opunîndu-mă unei forțe, adică situîndu-mă pe același teren cu ea, este clar că eu tind să o întrețin și, prin aceasta, chiar să o consolidez; în acest sens, este adevărat să spunem că orice luptă implică un fel de complicitate fundamentală între adversari, o voință comună ca lupta să continue; lucrurile nu încetează să stea astfel decît din momentul în care, războiul încetînd în mod radical să mai fie asimilabil unui joc, apare voința de distrugere; iar pe de altă parte, aceasta dă naștere contrariului său, adică identicului său. N-am putea spune că voința de distrugere nu se justifică în sine decît presupunînd că ea este identică la celălalt, la adversar? Că ea nu se poate susține decît ca legitimă apărare? Din momentul în care se izbește de non-rezistență, iat-o negată, iat-o dezarmată...

Mă grăbesc să adaug că aș fi ezitat îndelung să trag din aceste reflecții concluzia că o dezarmare unilaterală este

justificabilă de drept; ar trebui să cercetăm, dacă am vrea să examinăm această întrebare, de ce trecerea de la metafizic la empiric în acest domeniu ridică atît de grave dificultăți.

S-ar părea, deci, că speranța are această unică virtute de a pune oarecum într-o situație instabilă puterile pe care pretinde că le învinge, nu luptînd împotriva lor, ci transcendîndu-le; iar pe de altă parte, eficacitatea sa pare cu atît mai sigură, cu cît este mai legată de o slăbiciune mai autentică şi mai puţin închipuită; cu alte cuvinte, cu cît ea este mai puţin susceptibilă să fie privită ca ipocrită transpunere a unei anumite laşităţi.

Obiecţiile spontane la acest mod de a vedea lucrurile pot părea aproape inevitabile. Cum să interpretăm, într-adevăr, în acest fel o vindecare, de exemplu?

Dar nu trebuie să uităm că gurile speranţei se află în lumea invizibilă. Speranţa nu este asimilabilă scurtăturii pentru pietoni, pe care o apucăm atunci cînd un drum este blocat şi care revine în acest drum dincolo de obstacol.

Este evident că toate aceste reflecţii se adaugă la ceea ce am spus despre indisponibilitate. Cu cît o fiinţă este mai indisponibilă, cu atît este mai puţin loc pentru speranţă; ar trebui să vorbim atunci de indisponibilitatea crescîndă a întregii lumi moderne.

M-am întrebat în această după-amiază dacă eficacitatea speranţei nu este legată de forţa însăşi a prizei ontologice pe care o presupune (aceasta este relativ la ceea ce scriam ieriseară despre integritate), dar se pare că această interpretare seducătoare este puţin periculoasă. La drept vorbind, nu-mi este încă foarte clar. Ceea ce complică la nesfîrşit problema este faptul că speranţa participă în mod manifest la dar şi la merit. Această idee va trebui aprofundată metodic, dar încă nu ştiu cum trebuie să procedez.

Ceea ce trebuie să aflăm acum este măsura în care speranţa depăşeşte afirmarea unui „sollen"; în realitate, este vorba de o putere profetică; ea nu are ca obiect ceea ce *ar*

trebui să fie şi nici ceea ce *va trebui* să fie; pur şi simplu, ea spune: aceasta va fi. Reflecţia asupra speranţei este, probabil, cea care ne permite să sesizăm cel mai direct sensul cuvîntului transcendenţă, căci speranţa este un elan, este un salt.

Ea implică un fel de refuz radical de a calcula posibilităţile, iar acest fapt este de cea mai mare importanţă. Este ca şi cum ea ar cuprinde, cu titlu de postulat, afirmaţia că realitatea depăşeşte orice calcul posibil, ca şi cum ar pretinde că regăseşte, în favoarea nu ştiu cărei afinităţi secrete, un principiu ascuns în adîncul lucrurilor, sau mai degrabă în adîncul evenimentelor, care ia în derîdere aceste calcule. Am putea cita aici admirabilele texte ale lui Péguy şi poate ale lui Claudel, care pătrund în adîncimea însăşi a ceea ce eu întrezăresc.

În acest sens, speranţa nu este numai un protest dictat de dragoste, ea este şi un fel de apel, de recurs disperat la un aliat care este şi el dragoste. Iar elementul supranatural, care se află la temeiul speranţei, se manifestă aici la fel de clar ca şi caracterul său transcendent, căci natura neluminată de speranţă nu poate să ne apară decît ca locul unei imense şi inflexibile contabilităţi[17].

Pe de altă parte, mă întreb dacă nu putem distinge aici unele din limitele metafizicii bergsoniene, deoarece aceasta nu mi se pare că ar lăsa loc la ceea ce am numit integritate. Pentru un bergsonian, salvarea se află în libertatea pură, în timp ce pentru o metafizică de esenţă creştină libertatea depinde de salvare. Eu nu pot decît să o repet, speranţa arhetip este speranţa salvării: dar se pare că salvarea nu poate consta decît în contemplare. Nu cred că aceasta poate fi depăşită.

Ceea ce am scris în această după-amiază despre non-calcularea posibililor mă face să cred că trebuie să fie operată o

[17] Va trebui să ne întrebăm ce fel de ştiinţă duce la disperare şi în ce măsură o asemenea ştiinţă nu se condamnă pe sine. Problema ştiinţă-speranţă, şi mai fundamentală decît problema determinism-libertate. Va trebui să reluăm ideea de pierdere, de care m-am ocupat deja altădată. Iată cum, în mod esenţial, speranţa se scufundă în invizibil. (notă din 8 dec. 1931).

apropiere între speranță și voință (și nicidecum dorință, bineînțeles). Nu este speranța o voință a cărei limită de aplicare ar fi situată la infinit? Formulă de aprofundat.

La fel cum poate să existe o voință rea, putem să imaginăm o speranță demoniacă, și poate că această speranță este esența însăși a ceea ce numim Demonul.

Voință, speranță, viziune profetică, toate acestea se mențin, toate acestea sînt asigurate în ființă, în afara puterii unei rațiuni pur obiective; ar trebui acum să adîncesc noțiunea de dezmințire, ideea unei puteri de respingere automatică aparținînd experienței ca atare.

Sufletul nu există decît prin speranță; speranța este poate stofa însăși din care este făcut sufletul nostru. Și această idee trebuie aprofundată. A-ți pierde speranța în cineva, nu înseamnă a-l nega ca suflet? A-ți pierde speranța în tine, nu înseamnă a te sinucide anticipat?

22 martie 1931 (o duminică tristă).

Timpul ca deschidere către moarte – către moartea mea – către *pierderea* mea.

Timpul-genune; vîrtej în prezența acestui timp, în adîncul căruia e moartea mea și care mă înghite.

25 martie.

De terminat odată cu noțiunea de preștiință divină, care falsifică totul și face problema de nerezolvat; din momentul în care viziunea divină este presupusă ca anterioară, în orice sens, actului liber pe care îl are ca obiect, predestinarea este inevitabilă. Dar nu trebuie să vorbim nici despre constatare, cum o făcea ieri Părintele A... la Berdiaev*. Dumnezeu nu *constată* nimic.

* „Eu nu sunt un obiect pentru mine însumi, fiindcă existența nu este niciodată obiect", scrie Berdiaev (Nicolas Berdiaeff, *5 Méditations sur l'Existence*, trad. du russe par Irène Vildé-Lot, Aubier-Montaigne, Paris, 1936, p. 57) și notează: „găsim idei foarte asemănătoare cu aceasta în *Jurnalul metafizic* al lui Gabriel Marcel..." *Ibidem.* (F.B.)

Ceea ce întrezăresc, foarte confuz, este mai întîi faptul că această aprehensiune a actului meu de către Dumnezeu nu poate fi presupusă ca un dat obiectiv (în sensul în care aş spune, de exemplu: în acest moment cineva îmi recepţionează spusele prin telegraf). Eu nu o pot imagina decît dacă sînt eu însumi la un anumit nivel spiritual. Văd încă destul de greu consecinţele acestui fapt, dar simt că ele sînt importante.

27 martie.

Înlocuirea preştiinţei cu coprezenţa; dar coprezenţa nu este susceptibilă să fie exprimată în limbajul coexistenţei. Să nu uităm niciodată că Dumnezeu nu e cineva care...

Eram îndemnat ieri să aprofundez distincţia dintre a gîndi şi a înţelege. Nu există totuşi ceva falacios în ideea unei gîndiri care nu ar fi înţelegere? A gîndi nu înseamnă, în acest caz, a crede că gîndeşti?

Nu înţelegem decît pe baza a ceea ce sîntem. Coprezenţa nu poate fi înţeleasă, am impresia, decît de o fiinţă aflată într-o anumită situaţie spirituală. Iar aici reîntîlnim metafizica lui *tu* şi noţiunea de indisponibilitate. Cu cît sînt mai indisponibil, cu atît Dumnezeu îmi apare mai mult drept *cineva care*[18]. Este negaţia însăşi a coprezenţei. Ar trebui să cercetăm cum intervine aici, pe de altă parte, memoria ca fidelitate (faţă de un act de înţelegere rememorat, dar care nu poate fi reînnoit după voie).

De pus noţiunea de indisponibilitate în relaţie cu ceea ce am scris odinioară despre „corpul meu".

Voi înţelege prin corporeitate proprietatea care face ca eu să nu-mi pot reprezenta un corp ca fiind viu decît cu condiţia de a-l gîndi ca şi corp al...

Corporeitatea ca zonă de graniţă între a fi şi a avea. Orice a avea se defineşte oarecum în funcţie de *corpul meu*, adică de ceva care, fiind un a avea absolut, încetează chiar prin

[18] Mi se pare că această idee dezvăluie tocmai rădăcinile ateismului. Dumnezeul pe care îl neagă ateismul este într-adevăr, în mod esenţial, *cineva care*.

aceasta să fie un a avea în orice sens. A avea înseamnă a putea să dispui *de*, a poseda o putere *asupra:* mi se pare clar că această dispunere sau această putere implică întotdeauna interpunerea organismului, adică a ceva despre care nu mai este adevărat să afirm că pot să dispun; iar misterul metafizic al indisponibilității rezidă, poate în mod esențial, în această imposibilitate a mea de a dispune efectiv de ceea ce-mi permite să dispun de lucruri. Mi se va obiecta că eu pot, totuși, să dispun de corpul meu, deoarece am posibilitatea fizică de a mă omorî. Dar este evident că această dispunere de corpul meu sfîrșește imediat în imposibilitatea de a dispune de el și, în ultimă instanță, coincide cu ea. Corpul meu e ceva de care nu pot să dispun, în sensul absolut al termenului, decît aducîndu-l într-o asemenea stare, încît nu voi mai avea nici o posibilitate de-a dispune de el. Această dispunere absolută este deci, în realitate, o scoatere din folosință.

Vom fi tentați oare să replicăm că eu dispun de corpul meu în măsura în care, de exemplu, mă deplasez? Dar este clar că, într-un alt sens, tocmai în această măsură mă încredințez lui, că depind de el. În fond, este evident că eu încerc din răsputeri să instaurez acele condiții în care să pot *crede* că dispun de corpul meu. Nu este însă mai puțin evident că există în însăși structura mea ceva care se opune la ceea ce ar putea să fixeze vreodată efectiv această relație univocă între corpul meu și mine, asta din cauza unei anumite extinderi irezistibile a corpului meu asupra mea și care stă la baza condiției mele de om sau de făptură[19].

[19] Aceste remarci, pe care mi se pare că nu le-am exploatat suficient, cred că deschid perspective relativ noi asupra unui ansamblu de probleme obscure, gravitînd în jurul a ceea ce poate fi numit miracolul fizic sau, mai precis, asupra conexiunilor ascunse care leagă, fără îndoială, realizarea unui anumit grad de perfecțiune interioară (sfințenie) de ceea ce ne apare ca fiind exercițiul facultăților supranormale. Poate că o ființă este în realitate cu atît mai puțin sclavă corpului său, cu cît are mai puțin pretenția de a dispune de el. Nu este posibil ca această pretenție, ce se manifestă ca semn al unei puteri, să fie în realitate o

30 martie.

Am reflectat în această dimineaţă asupra faptului-de-a-avea. Mi se pare evident că faptul-de-a-avea implică întotdeauna obscura noţiune a unei asimilări (nu am decît ceva care a fost făcut al meu, indiferent cum), iar, prin aceasta, a unei referinţe la un trecut. Pe de altă parte, nu putem să nu legăm faptul-de-a-avea de o idee de conţinător – trebuie doar să observăm că nu conţinătorul are ceva, ci subiectul, în măsura în care comportă un conţinut, ceea ce este, de altfel, aproape imposibil de ştiut. La rădăcina faptului-de-a-avea, se află deci un anumit imediat, care face să participe „ceva“ la propria sa imediateţe. Mi se pare, deci, că ceea ce am numit ieri corporeitate este cuprins în faptul-de-a-avea – în măsura în care corporeitatea implică ceea ce se poate numi istoricitate. Un corp este o istorie sau, mai precis, împlinirea, fixarea unei istorii. Nu pot, deci, să spun că am un corp, cel puţin în sensul propriu al cuvîntului, ci doar că misterioasa relaţie care mă uneşte cu

servitute? Aceasta ar antrena o mulţime de consecinţe. Îndeosebi problema vindecărilor miraculoase ar trebui să fie considerată din acest punct de vedere. Ar fi momentul să ne întrebăm dacă faptul de a se reface sau de a se abandona nu ar putea avea drept consecinţă (nicidecum fatală, bineînţeles) o transformare a ceea ce noi numim atît de neclar uniunea sufletului şi a corpului. Ne putem imagina că bolnavul revoltat, care, prin definiţie, păstrează pretenţia de a dispune de corpul său aşa cum înţelege el să o facă, dar care este obligat să constate, deopotrivă, că această pretenţie este ignorată de către „realitate“, se vede *ipso facto* pus într-o stare de indisponibilitate chiar fizică, infinit mai radicală decît cel care îşi revine, dimpotrivă, la o putere superioară, indiferent, de altfel, de ideea pe care şi-o face despre această putere. Vreau să păstrez aceste note în starea de indicaţie. Ar fi curajos, chiar hazardat să vrem să spunem mai mult, şi nu poate fi vorba de a admite într-adevăr că actul prin care bolnavul se încredinţează lui Dumnezeu antrenează automat o modificare fericită a stării sale. Dacă ar fi aşa, acest act de abandon şi-ar pierde caracterul propriu; mai mult, devenind un procedeu, s-ar preschimba în contrariul său. Dar nu întrevedem oare aici modul în care se efectuează misterioasa joncţiune dintre libertate şi graţie? (Notă din august 1934).

corpul meu se află la rădăcina tuturor posibilităţilor mele de a avea.

Am sentimentul că putem trage de aici numeroase consecinţe privitoare la problemele infinit mai concrete, asupra cărora am reflectat în ultima vreme, în virtutea conexiunii dintre indisponibilitate şi faptul-de-a-avea. Faptul-de-a-avea ca indice al unei indisponibilităţi posibile. Mortul, ca cel care nu mai are nimic (cel puţin dacă luăm cuvîntul a avea în accepţiuni ce pot fi specificate). Tentaţia de a crede că a nu mai avea nimic înseamnă a nu mai fi nimic; pentru că, de fapt, tendinţa vieţii naturale este să ne identificăm cu ceea ce avem; prin aceasta, categoria ontologică tinde să se aneantizeze. Dar realitatea sacrificiului este aici pentru a dovedi oarecum posibilitatea pentru fiinţă de a se afirma ca transcendent faptului-de-a-avea. Aici se află semnificaţia cea mai profundă a martiriului ca mărturie; el *este* mărturia.

Gîndurile din această seară mi se par capitale; ele permit înţelegerea problemei ontologice în modul cel mai concret. Dar mai trebuie să spunem că această negaţie a faptului-de-a-avea, sau mai precis a corelaţiei dintre a avea şi a fi, nu poate fi separată de o afirmaţie de care se suspendă. Acum nu mai văd prea bine şi mă opresc.

Ceea ce am observat, în orice caz, este identitatea ascunsă dintre calea care duce la sfinţenie şi drumul care îl conduce pe metafizician la afirmarea fiinţei; necesitatea, mai ales, pentru o filosofie concretă, de a recunoaşte că e vorba aici de unul şi acelaşi drum. Mai adaug că aici ni se înfăţişează semnificaţia încercării umane, îndeosebi a bolii şi a morţii, şi dimensiunea sa ontologică. Numai că ţine de esenţa acestei încercări posibilitatea de a fi ignorată; ea este un apel la o putere de interpretare sau de asimilare, care coincide cu libertatea însăşi[20].

[20]Cred că trebuie să remarc aici acordul fundamental dintre aceste idei şi cele ale lui Jaspers, pe care nu îl cunoşteam în 1931 (notă din august 1934).

31 martie.

A suferi nu înseamnă oare a fi atins în ceea ce ai, în măsura în care ceea ce ai a devenit constitutiv pentru ceea ce eşti? Suferinţa fizică drept prototip sau rădăcină a oricărei suferinţe.

Întorcîndu-mă de la plimbare, mă întrebam ce înseamnă să ai o idee. Cred că există aici o dificultate. Dar mai cred că e vorba şi aici de un fel de grefă pe ceva care creşte (grefă exprimă mult mai bine ceea ce vreau să spun decît integrare); această fiinţă în creştere tinzînd, dacă nu să se reprezinte pe sine ca un conţinător, cel puţin să-şi apară sieşi ca înzestrată cu un conţinător.

Dar nu am putea spune că corporeitatea nu este implicată în mod necesar în realitatea acestui „crescînd" sau a acestui „trăind". Condiţionează oare *faptul-de-a-avea absolut*, care se referă la corp (şi care, între paranteze, nu este nicidecum un a avea), în mod efectiv o posesie spirituală, cum este cea la care tocmai am făcut aluzie? De acest lucru nu îmi dau seama încă foarte clar sau, mai degrabă, nu reuşesc să pun problema în termeni care să-mi apară pe deplin inteligibili. Mi se pare, totuşi, că regăsesc, la urma urmelor, problema atenţiei fundamentale care m-a preocupat atît de mult odinioară.

Ceea ce pot să remarc este faptul că privilegiul sau întîietatea pe care o atribui înzestrării mele mentale şi pentru ceea ce face parte din ea este conceput – sau imaginat – în analogie cu privilegiul fundamental şi de negîndit care distinge corpul meu ca fiind al meu; la acest privilegiu participă în mod indirect ideile mele ca fiind ale mele.

Ar avea vreun sens să spunem că a avea şi a fi sînt un fel de concentrări esenţiale ale spaţiului şi ale timpului? Nu sînt sigur de asta.

7 aprilie.

Nu voi urma această cale.

Ceea ce văd clar e faptul că fac întotdeauna loc suferinței tocmai prin faptul-de-a-avea; dar asta nu se întîmplă pentru că faptul-de-a-avea este în realitate o multiplicitate? O ființă complet simplificată, adică în întregime una, n-ar putea fi supusă pătimirii[21]. Dar trebuie să fie realizată această simplitate absolută? Mi se pare că poate să apară aici o falsă mistică și o sursă de foarte grave dificultăți.

8 aprilie.

Metafizica – exorcizare a disperării.

Există în mod evident o filosofie care are pretenția de a exorciza în același timp speranța și disperarea: spinozismul. Îi reproșez mai ales o necunoaștere radicală a structurii temporale a existenței umane. Pe acest plan, poziția bergsoniană pare de nezdruncinat.

[21] Acesta este un adevăr care nu a fost ignorat de nici unul dintre marii metafizicieni ai trecutului – dar el poate ascunde periculoase echivocuri. Este foarte clar, într-adevăr, că există o zonă aflată dincoace de pătimire. Ne putem reprezenta sau, mai degrabă, ne putem imagina o ființă prea rudimentară, prea nediferențiată pentru a putea suferi. Dar ar mai fi ea o *ființă*? După părerea mea, este evident că starea la care înțelepciunile din toate timpurile ne invită să ne ridicăm nu are, în realitate, nimic comun cu o astfel de unitate. Diferența este în fond aceeași cu cea dintre Unu și materie la Plotin. Însă, cum limbajul este esențialmente nepotrivit să pună în lumină această diferență, pentru simplul motiv că el aparține domeniului gîndirii discursive, riscăm să comitem aici întotdeauna o confuzie ale cărei consecințe sînt incalculabile – și, dacă sînt absolut sincer, trebuie să recunosc că nu pot să nu mă întreb dacă ea nu viciază totuși, într-o oarecare măsură, un anumit tip de ascetism. Se pun aici o serie de întrebări pe care ar trebui să le tratăm cu îndrăzneală făcînd *tabula rasa* de toate formulele tradiționale. Nu trebuie să pierdem niciodată din vedere că salvarea nu poate să fie decît în plenitudine, înțeles fiind de la sine, de altfel, că o anumită opulență, sub orice formă s-ar prezenta, departe de a îndruma, ne îndepărtează de aceasta. Singura problemă este de a străbate multiplicitatea pentru a o transcende și nicidecum pentru a o eluda (notă din august 1934).

Îmi spuneam, în această seară, că am putea reflecta asupra nevoii unei evaluări absolute, asupra nevoii de a fi judecat (cf. concluzia din *Un om al lui Dumnezeu**).

10 aprilie.

Am văzut cu claritate în această dimineață necesitatea de-a înlocui întrebarea: sînt eu corpul meu? cu întrebarea: sînt eu viața mea? Corpul meu imobilizat nu este decît cadavrul meu. Cadavrul meu este, prin esență, ceea ce eu nu sînt, ceea ce eu nu pot să fiu (este ceea ce vrem să spunem cînd declarăm, despre un mort, că nu mai este). Pe de altă parte, atunci cînd postulez că am un corp, este evident că am tendința tocmai de a imobiliza într-un fel acest corp, ca și cum l-aș devitaliza. Și mă întreb, în acest moment, dacă a avea ca fapt-de-a-avea nu implică întotdeauna, într-un anumit grad, o devitalizare de acest ordin, tocmai în măsura în care el corespunde unei aserviri incipiente.

Dificultatea provine din înțelegerea modului în care devine fals, din punct de vedere metafizic, să afirm că *eu sînt viața mea,* fără să fie legitim să conchid de aici că *eu am viața mea,* că *eu am o viață.* Cred că ne întoarcem aici la reflecțiile mele din 27 martie. Vorbind în mod absolut, eu nu pot să dispun, nu numai de corpul meu, ci și de viața mea, decît punîndu-mă în acele condiții în care nu voi mai putea niciodată dispune de ea: este momentul irevocabilității. Și, ceea ce este de o evidență surprinzătoare pentru sinucidere sau pentru sacrificiul vieții, este adevărat, în realitate, pentru orice act.

Dar această noțiune de irevocabilitate ar avea nevoie să fie aprofundată și îmbogățită, altfel diferența dintre sinucidere și sacrificiu rămîne de neînțeles și chiar de negîndit; această diferență stă în totalitate în speranță. Nu există și nu poate să existe sacrificiu fără speranță, iar un sacrificiu care ar exclude speranța ar fi o sinucidere. Aici

* *Un homme de Dieu.* Piesă aparținînd lui Gabriel Marcel. (F.B.)

se pune problema dezinteresului. Este vorba însă de a şti dacă este legitim să identificăm dezinteresul cu disperarea. Se va spune, cu siguranţă, că acolo unde sper *pentru mine*, nu poate fi vorba de dezinteres, ci numai acolo unde speranţa mea are ca obiect o ordine sau o cauză în beneficiul cărora mă suprim. Se cuvine, însă, să ne întrebăm dacă semnificaţia acestui *pentru mine* este la fel de clară pe cît pare sau mai degrabă o admitem în mod spontant. Iar aici ar trebui să procedăm oarecum aşa cum am făcut-o în reflecţiile mele din 15 martie: ar trebui să cercetăm natura acestei speranţe *pentru sine* şi, mai profund, a acestui *pentru sine* care se află în miezul sacrificiului[22].

[22] Revoluţionarul, care consimte să piară pentru revoluţie sau pentru partid etc., se identifică tocmai cu motivul pentru care îşi dă viaţa. În acest sens, partidul sau revoluţia sînt pentru el „mai eu însumi decît eu însumi". O astfel de adeziune, de identificare, se află în miezul actului său şi îi conferă un sens. Se va spune – „dar el nu poate pretinde că *vede* succesul cauzei pentru care se sacrifică, că se *bucură* de ea, şi, în consecinţă, că profită de ea – el renunţă deci la orice recompensă, la orice remunerare. În vreme ce creştinul, de exemplu, îşi imaginează că va fi el însuşi asociat personal victoriei la a cărei pregătire participă, că el va fi deci oarecum beneficiarul ei. Nu putem, deci, să vorbim de dezinteres în acest caz".

Dar problema este de a şti ce valoare precisă poate fi conferită actului prin care, anticipînd ceea ce numesc propria mea aneantizare, mă străduiesc, totuşi, să pregătesc o stare de lucruri care îi va urma şi de care mărturisesc că nu mă voi bucura. Se pare că aici iluziile şi greşelile mişună din abundenţă. Nu mă voi bucura de ea, am spus – dar, totuşi, mă bucur oarecum dinainte, anticipez această bucurie cel puţin tot atît cît pe propria mea distrugere – mai mult, se poate ca eu să anticipez numai această bucurie – căci distrugerea mea ca atare nu este decît neant, iar în această măsură nu poate fi *anticipată*. Mai mult, ideea că nu voi mai fi poate spori bucuria mea, o poate dubla cu un element de mîndrie, de îngîmfare, care face această bucurie şi mai sfîşietoare. Ceea ce contează însă aici este tocmai *starea* mea *actuală* şi nicidecum problema de a şti dacă, în fapt, eu voi supravieţui sau nu. Din acest punct de vedere, mi se pare că acest dezinteres, atît de lăudat, comportă un element de orgoliu care îl viciază, poate, un element de sfidare, mai precis. Această realitate ostilă care mă va aneantiza, eu o ignor, iar, pe de altă parte, am pretenţia de-a contribui eu însumi la modelarea ei. Spre deosebire de ceea ce se crede cel mai adesea, nu există atitudine mai umilă, dar care să implice o pretenţie mai arogantă decît aceasta.

12 aprilie.

Reiau în acest moment ideea riscului ontologic, a vieţii ce comportă un anumit risc care, în sine, nu aparţine ordinii vieţii. Este evident că avem de-a face cu un anumit tip de experienţă ce nu poate să confirme în nici un fel această noţiune. Ţine de esenţa acestui risc să poată fi negat; dar ar fi loc pentru a ne întreba care este sensul acestei negaţii înseşi.

Acest risc îmi place să-l desemnez cu numele de suflet. Stă în esenţa sufletului, conceput astfel, să poată fi salvat sau pierdut, tocmai pentru că el este un risc. Acest fapt este demn de remarcat şi trebuie legat evident de faptul

Vom reveni fără îndoială cu insistenţă asupra acestor idei, declarînd că revoluţionarul, de exemplu, care nu crede în propria sa nemurire, recunoaşte *ipso facto* că el însuşi nu este important, că persoana sa nu este importantă. Dar, în realitate, aici nu există, cred eu, decît o deplasare a ceea ce aş numi centrul său de gravitate moral. Cauza pentru care s-a jertfit ca şi cauză nu este ea însăşi decît un element absolutizat al propriei sale personalităţi.

Se va mai spune: „Sacrificiul dictat de speranţa unei recompense nu mai este atunci un sacrificiu". Este evident. Dar ce rudimentară şi falsă este această psihologie care îşi reprezintă sacrificiul credinciosului ca şi consecinţă a unui calcul! El este ca purtat de un curent de speranţă şi de iubire. Dar acest fapt nu scade cu nimic valoarea sa, dimpotrivă; şi nu se poate susţine contrariul decît dacă rămînem ataşaţi unui formalism moral hiperkantian, care ar merge pînă la eliminarea postulatelor raţiunii practice. Totul ne îndeamnă să credem, la urma urmelor, că aici nu intervine nici iubirea de Dumnezeu, nici iubirea de aproapele, ceea ce contează în realitate este dragostea de sine, o anumită pretenţie fundamentală, căreia nu găsim nici un motiv să-i acordăm o valoare intrinsecă. Recunosc, de altfel, bucuros că anumiţi scriitori religioşi au contribuit involuntar la a face confuze aceste idei esenţiale, părînd să instaureze o compatibilitate a meritelor, care nu ar face, nici mai mult, nici mai puţin, decît să ruineze ideea de sacrificiu luată în puritatea sa, adică drept consecraţie. Cred că numai pornind de la experienţa *sufletului consacrat* putem reuşi să risipim aceste confuzii seculare. Ne putem da seama atunci că sufletul consacrat este umplut deopotrivă de o speranţă de neînvins; el aspiră să intre într-o intimitate din ce în ce mai mare, mai completă cu Dumnezeul său: desigur, el nu are nici un

că sufletul nu este un obiect şi nu poate fi privit nicidecum ca atare. Căci, pentru un obiect, faptul de a fi pierdut sau păstrat (salvat nu are sens aici) rămîne contingent în raport cu natura sa proprie: aceasta poate fi considerată ca neafectată de faptul că obiectul este sau nu pierdut (de exemplu o bijuterie).

De pus aceasta în legătură cu ceea ce am scris despre faptul-de-a-avea.

Pe de o parte, sufletul meu îmi apare ca acel ceva căruia relaţia (?) implicată în faptul-de-a-avea îi convine cel mai puţin: el este lucru cel mai puţin asimilabil unei posesii din lume.

Pe de altă parte, pierderea posibilă este, oarecum, inversul sau contrapartea funestă a oricărei posesii.

Dar s-ar părea, atunci, că sufletul este ceea ce poate fi cel mai puţin pierdut.

Această contradicţie aparentă permite, în realitate, sesizarea unei ambiguităţi legate de noţiunea însăşi de pierdere. Nu s-ar putea spune oare că există o pierdere în planul fiinţei[23] (în acest sens şi pe acest plan poate fi sufletul

motiv, poate chiar dimpotrivă, să creadă că îşi poate face un merit oarecare din alungarea acestei aspiraţii din sine. Tocmai pentru că el se recunoaşte ca lipsit de valoare intrinsecă, pentru că ştie că tot ce e pozitiv în el vine de la Dumnezeu – degradîndu-se, acest dar al lui Dumnezeu îl depreciază el, făcîndu-se prin aceasta vinovat de cea mai rea nerecunoştinţă. Ce valoare ar avea pentru un fiu faptul de a refuza să creadă că este iubit de tatăl său? Greşeala apare aici din momentul în care făptura îşi atribuie drepturi ori se tratează pe sine drept creditoare. E vorba aici mai mult decît de o alterare, de o perversiune radicală. Să nu uităm însă că necredinciosul se consideră, şi el, adesea ca fiind un creditor în faţa unui Dumnezeu, insolvabil, iar acest fapt are o altă gravitate. Cred că avem aici elementele unei criteriologii care ne permite să ne dăm seama dacă credinţa în nemurire are sau nu o valoare religioasă: e vorba doar de a şti dacă ea ni se înfăţişează ca un act de speranţă şi de iubire sau ca o revendicare ce-şi înfige rădăcinile în ataşamentul faţă de sine (notă din august 1934).

[23] Pierderea în planul fiinţei este propriu-zis pierzania. Trebuie, totuşi, să recunoaştem că această distincţie nu dă seama pe deplin de o realitate care este extrem de complexă. Pentru a vedea lucrurile mai clar, ar

pierdut) şi o pierdere în planul faptului-de-a-avea legată de natura însăşi a obiectelor? Dar, în acelaşi timp, trebuie să observăm, şi această idee este capitală, că orice pierdere la nivelul faptului-de-a-avea constituie o ameninţare pentru ceea ce am numit suflet şi riscă să se transforme într-o pierdere în planul fiinţei: regăsim aici problema disperării şi ceea ce am scris despre moarte (30 martie).

Viaţa mea. Faptul că ea poate să-mi pară ca lipsită efectiv de sens face parte integrantă din structura sa. Ea îmi apare atunci ca accident pur. Dar ce este acest eu care se vede înzestrat în mod inexplicabil cu o asemenea existenţă absurdă, înzestrat cu ceva care este tocmai contrariul unui dar? El este obligat, fără putinţă de împotrivire, să se nege; această viaţă nu a putut fi oferită de către nimeni, ea nici

trebui, fără îndoială, să ne referim la indicaţiile pe care le-am oferit asupra integrităţii cu privire la speranţă. Aceasta, nu vom spune-o niciodată îndeajuns, nu-şi poate fixa rădăcinile decît acolo unde pierderea este posibilă şi e cum nu se poate mai instructiv să remarcăm că nu se poate face în această privinţă o distincţie între ordinea vieţii propriu-zise şi cea a sufletului. Sîntem la fel de îndreptăţiţi să sperăm în vindecarea unui bolnav, pe cît sîntem şi sperînd în întoarcerea fiului risipitor. În ambele cazuri speranţa are în vedere restaurarea unei anumite ordini răsturnate în mod accidental. Putem merge şi mai departe şi să spunem că există un sens chiar şi acolo unde recuperarea unui lucru pierdut poate da naştere unei speranţe. Este totuşi evident că aici se produce o degradare, de la speranţa cea mai arzătoare, cea mai înrădăcinată în Dumnezeu, la speranţa cea mai egoistă şi mai superstiţioasă, şi ar fi deosebit de interesant să urmărim într-un fel traiectoria acestei degradări. Am observa în mod clar, urmînd acest drum, că, cu cît pierderea afectează mai mult faptul-de-a-avea, cu atît protestul pe care îl trezeşte apare ca o revendicare şi, deopotrivă, cu atît mai puţin atitudinea celui care lansează acest protest, care emite această revendicare, coincide cu speranţa în stare pură, aşa cum am definit-o deja. S-ar putea, la urma urmelor, ca speranţa autentică să rezide întotdeauna în aşteptarea unei anumite graţii a unei puteri căreia nu i se precizează întotdeauna în mod clar natura, dar căreia nu sîntem în stare să-i desemnăm limitele dărniciei. Speranţa este centrată pe sentimentul acestei puteri benefice, în timp ce spiritul de revendicare gravitează, prin definiţie, în jurul conştiinţei de sine şi a drepturilor sale (notă din august 1934).

nu este măcar cea a cuiva. Acest nihilism radical nu este, fără îndoială, decît o poziţie-limită, o poziţie greu de susţinut şi care necesită un anume eroism: dar aici ne aflăm în plină contradicţie, căci acest eroism, dacă este resimţit şi recunoscut ca atare, restaurează de îndată subiectul şi, în acelaşi timp, restituie existenţei această semnificaţie care i-a fost refuzată; valoarea sa constă cel puţin în aceea că serveşte de trambulină conştiinţei care o neagă. Pentru ca poziţia iniţială să fie păstrată, trebuie, deci, ca ea să nu se expliciteze pentru sine, ca ea să se reducă la o autoanestezie care, *in concreto*, va putea lua formele cele mai diferite, dar care, în realitate, va rămîne identică cu sine în trăsăturile sale esenţiale.

Ni se va obiecta că refuzul de-a acorda vieţii o miză nu înseamnă neapărat căderea în această stare de anestezie, asemănătoare unei pasivităţi voluntare. Dar, tocmai pentru că o considerăm ca un absolut (drept ceva care nu este în raport de nimic altceva), înseamnă cel puţin a ne recunoaşte dreptul de a ne elibera din ea, dacă anumite condiţii nu sînt realizate. Aici lucrurile se complică în mod considerabil. Viaţa este identificată, în realitate, cu conştiinţa unei anumite plenitudini, a unei anumite desăvîrşiri. Acolo unde această plenitudine şi această desăvîrşire nu se pot realiza, această viaţă îşi pierde justificarea sa imanentă. Sînt îndreptăţit să admit că n-am decît să mă sinucid. Ce este acest eu? Este viaţa mea, ridicată de această dată împotriva ei înseşi şi care se bucură de neobişnuitul privilegiu de a se nega. Rezultă de aici, se pare, că ideea sinuciderii se află chiar în miezul unei vieţi care se gîndeşte şi se vrea fără miză (exact aşa cum divorţul este oarecum restabilit în cadrul unei uniuni care nu implică nici o făgăduinţă şi care nu a fost încheiată în faţa nimănui, iar eu cred că această apropiere ar putea fi împinsă foarte departe[24]).

[24] Continuu să cred că această apropiere poate fi împinsă foarte departe şi că este firesc să lămurim sensul noţiunii creştine de trăinicie a căsătoriei. Meditînd asupra acestei conexiuni, am putea fi îndemnaţi să punem în lumină faptul că, pentru o metafizică a libertăţii şi a fidelităţii, legătura conjugală posedă o realitate propriu-zis substanţială, cum este cea pe care o numim uniunea trupului şi a sufletului. Pentru a fi absolut sincer, trebuie să recunosc totuşi că acest mod de a gîndi

Nu trebuie să sperăm că vom putea găsi tocmai aici sîmburele unei respingeri pur logice a tezei partizanilor sinuciderii. Nimic nu ne constrînge să gîndim riscul – nimic obiectiv nu ne va putea împiedica să ne luăm viaţa. Ne aflăm aici la rădăcina comună a libertăţii şi a credinţei.

9 decembrie 1931.

Revin la problema speranţei. Condiţiile de posibilitate ale speranţei coincid, am impresia, în mod strict cu cele ale disperării. Moartea ca trambulină a unei speranţe absolute. O lume în care moartea ar lipsi ar fi o lume în care speranţa nu ar exista decît în stare larvară.

10 decembrie 1931.

Îi scriam ieri lui L..., după ce am citit remarcabila sa examinare a idealismului: speranţa este pentru dorinţă ceea ce răbdarea este pentru pasivitate. Aceasta mi se pare foarte important. Răbdarea: mă gîndeam azi-dimineaţă la cea a savantului. Dar nu are ea tendinţa să semene celei a vînătorului? Ideea unui adevăr-pradă, a unui adevăr pe care îl cucereşti. În fond, problema metafizică a adevărului nu este de-a şti dacă nu există în adevăr ceva ce refuză să se preteze la acea aservire la care noi încercăm să-l reducem?

Conversaţie cu M... deosebit de profitabilă. Mă sfătuieşte să revăd cartea lui Iov şi propune o interpretare neobişnuită a Ecleziastului (înţelepciune anunţată de Dumnezeu ca posibil *dacă*...). Mi-a citat această frază din Cajetan* – *„Spero Deum non propter me, sed mihi"*.**

îmi provoacă o oarecare nelinişte şi că nu reuşesc să împac ceea ce aş fi tentat să numesc învăţăturile experienţei cu exigenţele de ordin metafizico-teologic. (Notă din august 1934.)

* Cajetan (Tommaso De Vio, zis) (1469-1534): cardinal italian şi general al dominicanilor. A încercat în 1517, fără succes, să-l readucă pe Luther în comuniunea romană. (F.B.)

** (lat.) Cred în Dumnezeu nu din cauza mea, ci pentru mine. (F.B.)

Spuneam că speranţa, dat pur creştin, cuprinde o noţiune a eternităţii complet diferită de cea pe care-o implică, dimpotrivă, înţelepciunea lui *„nec spe nec metu"*.* M... mă mai sfătuieşte să cercetez noţiunea de speranţă la Sfîntul Ioan al Crucii**; el nu transcende speranţa aşa cum mă temeam. I-am arătat grija mea pentru ideea că profeţia nu este posibilă decît pe un teren care este cel al speranţei şi nu al ştiinţei; rădăcină comună a speranţei şi profeţiei: credinţa.

Mă gîndeam adineaori, întorcîndu-mă la formele brute ale speranţei: a spera să cîştigi lozul cel mare. Importanţa noţiunii de loterie şi a celei de asigurare, în sensul tehnic al cuvîntului; pretenţia de a avea o garanţie împotriva hazardului (considerat efectiv ca un *element*, cum este frigul sau căldura). Ar trebui să vedem, de asemenea, cum se întrupează speranţa în rugăciune.

Îi spuneam lui M...: „Văzute din afară, răbdarea se reduce la pasivitate, iar speranţa la dorinţă". Mai spuneam: „Speranţa poate fie să se pervertească, fie să se golească de conţinut sau să-şi piardă din referinţele sale ontologice".

Problema pe care o sesizez în acest moment: nu s-ar putea obiecta că speranţa este un dat vital legat de viaţa ca atare? Răspunsul ar consta, cred, în demonstrarea faptului că, dacă e aşa, e numai întrucît viaţa este ea însăşi înţeleasă în sens ontologic. Dar această demonstraţie este greu de făcut; este încă o întrebare pe care va trebui să mi-o pun. Între viaţă şi speranţă mi se pare că se interpune însuşi sufletul[25].

* Dacă nu este nici speranţă, [nu este] nici teamă. De altfel, Spes şi Metus sînt divinităţi în mitologia şi teologia antică romană (F.B.).

** (1542-1591): fondatorul ordinului carmeliţilor descălţaţi şi autor de opere mistice (F.B.).

[25] Vezi comentariul de la nota din 12 aprilie 1931. Cred că nu putem să nu acordăm vieţii un indice „animic" (cuvîntul este foarte nepotrivit, dar nu găsesc un altul mai bun) acolo unde este vorba despre o fiinţă considerată sau înţeleasă ca „tu". Deosebind între viaţă şi suflet, vom avea, inevitabil, tendinţa de a o converti în esenţă, ceea ce ar fi încă un mod subtil de o trăda. (*Cf.* afirmaţia lui Antoine din *Mortul de mîine**: „A iubi o fiinţă înseamnă a-i spune: Tu, tu nu vei muri.") (notă din august 1934).

*piesă aparţinînd lui Gabriel Marcel (F.B.).

5 octombrie 1932.

Mi-am recitit notele despre valoarea vieţii şi problema ontologică şi despre fiinţă ca loc al fidelităţii. Aici se află centrul întregii mele dezvoltări metafizice recente. Datul fundamental este aici faptul că pot să iau poziţie în faţa vieţii considerate în mod global, că pot să o refuz, că pot să disper. Iar aici cred că trebuie să respingem în totalitate interpretarea conform căreia viaţa însăşi se neagă sau se refuză în mine. Interpretare gratuită, lipsită poate de sens. A rămîne, cel puţin pentru început, la ceea ce-mi este dat: eu evaluez viaţa. De fapt, în acest domeniu, şi nu în cel al cunoaşterii, se pune subiectul faţă în faţă cu obiectul. Mai adaug că, în realitate, nu este vorba aici de un act separat, care s-ar putea alipi sau nu vieţii. A trăi, pentru om, înseamnă a accepta viaţa, a spune da vieţii – sau, dimpotrivă, a se consacra singur stării de război interior cînd, în aparenţă, el acţionează ca şi cum ar accepta ceva pe care, în adîncul său, îl refuză sau crede că-l refuză. Ar trebui să legăm această idee de ceea ce am scris odinioară despre existenţă.

Posibilitate a disperării legate de libertate. Stă în firea libertăţii să se poată exercita trădîndu-se. Nimic exterior nouă nu poate închide uşa disperării. Calea este deschisă; mai putem spune că structura lumii este de aşa natură încît disperarea absolută pare posibilă în ea. Se produc neîncetat evenimente care ne îndeamnă, se va spune, să ne scufundăm în disperare. Acest lucru este capital.

Fidelitatea ca recunoaştere a ceva permanent. Ne aflăm aici dincolo de opoziţia dintre inteligenţă şi sentiment. Recunoaştere a lui Ulise de către Eumea, a lui Christos de către pelerinii din Emmaus etc. etc. Ideea unei permanenţe ontologice – permanenţă a ceea ce durează şi care implică istoria, în opoziţie cu permanenţa unei esenţe sau a unui aranjament formal.

Mărturia ca origine. Biserica înţeleasă ca mărturie perpetuată, ca fidelitate.

6 octombrie.

Ţine de esenţa fiinţei, căreia i se adresează fidelitatea mea, de a putea să fie nu numai trădată, dar şi afectată, într-o oarecare măsură, de trădarea mea. Fidelitatea ca mărturie perpetuată; stă însă în esenţa mărturiei să poată fi ştearsă, anulată. De chestionat modul în care se poate produce această anulare. Ideea că mărturia este perimată, că nu mai corespunde realităţii.

Fiinţa ca şi atestată. Simţurile ca martori – aceasta este fundamental şi nou, mi se pare; fapt ignorat în mod sistematic de către idealism.

7 octombrie.

Intervenţie a reflecţiei: merită obiectul căruia m-am dedicat să mă consacru lui? Valoare respectivă a cauzelor.

Ideea unei fidelităţi creatoare, a unei fidelităţi care nu salvează decît creînd. De cercetat dacă puterea sa creatoare nu este proporţională cu valoarea sa ontologică.

Nu există fidelitate decît faţă de o persoană şi nu faţă de o idee sau ideal. O fidelitate absolută implică o persoană absolută. De văzut dacă o fidelitate absolută faţă de o făptură nu-l presupune pe Cel în faţa căruia mă leg (taina căsătoriei de exemplu).

Nu e suficient să spunem că trăim într-o lume în care trădarea este posibilă în orice clipă şi sub toate formele: trădare a tuturor de către toţi şi a fiecăruia de către el însuşi. O spun din nou: această trădare pare a ne fi recomandată de chiar structura lumii noastre. Spectacolul morţii ca invitaţie continuă la renegare. Poate că esenţa lumii noastre este trădare. Dar, pe de altă parte, nu devenim noi complicii acestei trădări proclamînd-o?

Memoria ca indice ontologic[26]. Legată de mărturie. Nu constă esenţa omului în faptul de a fi o fiinţă care poate mărturisi?

[26] N-ar fi telepatia pentru spaţiu ceea ce este memoria pentru timp? Puţin contează că ea nu apare decît prin străfulgerări.

Problema temeiului metafizic al mărturiei este, în mod evident, una dintre cele mai centrale cu putință. Neelucidată. „Eram prezent, afirm că eram prezent." Istoria întreagă [este o] funcție a mărturiei pe care o prelungește; în acest sens, înrădăcinată în religios.

Am întrezărit multe alte lucruri adineaori plimbîndu-mă între Panthéon și bulevardul Raspail. Impresie de neobișnuită fecunditate.

Mă gîndeam, de asemenea, la rit ca ritmînd fidelitatea și la trădare, care se ascunde în chiar miezul practicii sub forma obișnuinței. Asta ne conduce la ceea ce spuneam dimineața despre fidelitatea creatoare. Nu este, oare, aceasta însăși definiția sfințeniei?

Întrevedeam, în același timp, sensul profund al cultului morților, înțeles ca refuz de a-l trăda pe cel care a fost, considerîndu-l pur și simplu ca nemaifiind. Protest activ împotriva unui anumit joc al aparențelor, căruia refuzăm să-i cedăm sau să-i consimțim în întregime. A spune: „ei nu mai sînt" înseamnă nu numai a-i renega, ci a se renega pe sine și, poate, *a renega* în mod absolut.

Sesizam, în sfîrșit, posibilitatea unei reflecții asupra ideii înseși de dovadă a existenței lui Dumnezeu, relativ la dovezile tomiste. Este un adevăr faptul că ele nu sînt universal convingătoare. Cum se poate explica această ineficacitate parțială? Ele presupun că ne-am stabilit în prealabil în Dumnezeu și constau, în fond, în a reduce la nivelul gîndirii discursive un act cu totul diferit. Cred că acestea nu sînt drumuri, ci false drumuri, la fel cum există ferestre false.

Mă întrebam, gîndindu-mă la toate acestea, dacă instrumentul meu de gîndire nu este o intuiție reflexivă căreia ar trebui să-i precizez natura.

Poate că trăim într-o epocă privilegiată din punct de vedere religios, prin aceea că trădarea ce sălășluiește în lume a devenit acum evidentă. Iluziile centrale ale secolului al XIX-lea par să se fi risipit.

8 octombrie.

Expresia *intuiţie reflexivă* nu este, desigur, prea fericită. Dar iată ce vreau să spun. Mi se pare că sînt obligat să admit că mă aflu – să spunem, la un anumit nivel al meu – în faţa Fiinţei; într-un sens, o văd – în alt sens, nu pot să spun că o văd, deoarece eu nu mă pot concepe văzînd-o. Această intuiţie nu se reflectă şi nu se poate reflecta în mod direct. Dar ea iluminează, întorcînd spre sine o întreagă lume de gînduri pe care o transcende. Metafizic vorbind, nu văd cum am putea înţelege altfel credinţa. Această poziţie mi se pare, de altfel, foarte apropiată de alexandrini, însă asta ar mai fi de verificat. Cred că la rădăcina oricărei fidelităţi se află o intuiţie de acest fel – dar a cărei realitate poate fi repusă mereu în discuţie. Eu pot să spun întotdeauna: „da, am *crezut* că văd, dar m-am înşelat..."

Foarte preocupat de problema mărturiei. Nu coincide zona mărturiei cu cea a experienţei *at large*? Avem tendinţa azi să minimalizăm mărturia şi să nu vedem în ea decît enunţarea, mai mult sau mai puţin corectă, a unui *Erlebniss**. Dar, dacă mărturia nu este decît atît, ea nu este nimic; ea este imposibilă; căci absolut nimic nu poate garanta că *Erlebniss*-ul este susceptibil să-şi supravieţuiască şi să se confirme pe sine. Aceasta trimite la ceea ce spuneam ieri despre lume ca loc al trădării (conştiente sau nu) şi cunoscîndu-se din ce în ce mai mult ca atare.

9 octombrie.

Posibilitatea pentru reflecţia pură de a ataca global mărturia şi de a pretinde că o mărturie valabilă nu poate fi produsă realmente. Ţine de esenţa unei mărturii oarecare să poată fi pusă la îndoială. Ispita de a extinde această suspiciune la orice mărturie posibilă, la mărturia în sine. Se justifică oare un asemenea mod de a proceda? El nu are

* trăire (germ.) (*N. trad.*).

justificare decît dacă sîntem în măsură să definim *a priori* condițiile pe care *ar trebui* să le îndeplinească o mărturie pentru a putea fi recunoscută ca valabilă – și să arătăm apoi că aceste condiții nu s-au realizat sau, cel puțin, că nu putem să demonstrăm acest lucru. Dar și aici, la fel ca pentru îndoiala existențială, nu poate fi vorba decît de o devalorizare principială, atît a memoriei, cît și a oricărei traduceri conceptuale a acestei *Erlebniss*, în sine indicibilă...

Nu stă, oare, în esența a ceea ce este ontologic să nu poată fi decît atestat?

Numai că atestarea trebuie să se gîndească pe sine; ea nu se poate justifica decît în sînul ființei și în raport cu ea. Într-o lume în care *Erlebniss* este totul, într-o lume a clipelor unice, ea se suprimă; dar atunci cum este ea posibilă ca și aparență?

10 octombrie.

Atestarea este personală, ea pune în joc personalitatea, dar, în același timp, este îndreptată către ființă, și această tensiune între personal și ontologic o caracterizează.

Există totuși ceva aici, care nu mă satisface și pe care nu reușesc încă să-l formulez pentru mine însumi. Ceea ce observ cu claritate este că, în opoziție totală cu ceea ce pare a fi atitudinea unui Grisebach, eu văd în memorie un aspect esențial al afirmației ontologice. Cît de apropiat mă simt în acest sens de Bergson – și de sfîntul Augustin, de altfel. Ce devine mărturia la Bergson? O consacrare*, fără îndoială. Dar noțiunea de consacrare însăși este ambiguă și ar trebui să ne ferim să o interpretăm în sens pragmatist.

De reținut că a atesta nu înseamnă numai a mărturisi, ci a lua drept martor. Există aici o relație triadică esențială. Aceasta merge în sensul *Jurnalului metafizic.*

* Termenul utilizat de Gabriel Marcel este *consécration*. Cuvîntul latin *consecratio* este un sinonim al ritualului de zeificare (apotheosis), practicat încă din antichitate (F.B.).

22 octombrie.

Poziţia misterului ontologic; abordările sale concrete. Acesta este titlul pe care am intenţia să-l dau comunicării mele la societatea filosofică de la Marsilia. Expresia mister al fiinţei, mister ontologic, în opoziţie cu problema fiinţei, cu problema ontologică mi-a venit dintr-odată zilele trecute. Ea m-a iluminat.

Gîndirea metafizică înţeleasă ca reflecţie aţintită asupra unui mister.

Dar stă în firea unui mister să fie recunoscut; reflecţia metafizică presupune această recunoaştere, care nu ţine de domeniul său.

Distincţia dintre misterios şi problematic. Problema este ceva cu care avem de-a face, care blochează drumul. Ea se află în întregime în faţa mea. Dimpotrivă, misterul este ceva în care mă aflu angajat, a cărui esenţă este, în consecinţă, de a nu se afla în întregime în faţa mea. Este ca şi cum în această zonă distincţia dintre *în mine* şi *în faţa mea* şi-ar pierde semnificaţia.

Naturalul: zona naturalului coincide cu cea a problematicului. Tentaţia de a converti misterul în problemă.

Coincidenţă a misteriosului cu ontologicul. Există un mister al cunoaşterii, care este de ordin ontologic (Maritain l-a văzut bine), dar epistemologul îl ignoră, el este nevoit să-l ignore şi să-l transforme în problemă.

Exemplu tipic: „problema răului"; tratez răul ca pe un accident survenit unei maşini anume care este universul însuşi, dar în faţa căreia eu mă presupun situat. Prin aceasta mă consider nu numai nedemn de această boală sau infirmitate, ci şi exterior universului pe care pretind că îl reconstitui, cel puţin ca ideal, în integritatea sa.

Dar ce acces pot să am la ontologicul ca atare? Noţiunea însăşi de acces este evident inaplicabilă aici. Ea nu are sens decît în sînul unei problematici. Un anumit loc fiind în prealabil reperat, cum pot eu să am acces la el? Imposibilitatea de a trata fiinţa în acest fel.

Prezenţă şi mister: de aprofundat.

Preordonare în raport cu o revelaţie. În vreme ce, într-o lume a problematicii, revelaţia apare ca un surplus.

Din definiţia gîndirii metafizice ca reflecţie aţintită asupra unui mister, rezultă că un progres al acestei gîndiri nu poate fi conceput în mod real. Nu există progres decît în problematic.

Pe de altă parte, specificul problemelor este de a se detalia. Misterul este, dimpotrivă, ceea ce nu se detaliază.

29 octombrie.

O primă întrebare de ordin fenomenologic: de unde provine neîncrederea, aproape de netrecut, pe care o trezeşte la majoritatea spiritelor, chiar şi la cele mai înclinate spre metafizică, orice cercetare asupra fiinţei? Mă îndoiesc că trebuie să răspundem invocînd influenţa persistentă a kantismului asupra inteligenţelor; ea s-a diminuat într-adevăr în mod considerabil. E drept că bergsonismul a acţionat aici în acelaşi sens cu kantismul. Dar eu cred că ne aflăm în prezenţa unui sentiment care, în mod obişnuit, ar fi incapabil să se formuleze, dar pe care aş încerca să-l traduc spunînd că avem din ce în ce mai mult convingerea că, la limită, nu există problemă sau problematică a fiinţei. Şi cred că ar fi suficient să aprofundăm ideea însăşi de problemă pentru a ne convinge de acest lucru. Ceea ce deranjează aici în mod considerabil este faptul că am căpătat deplorabila obişnuinţă de a considera problemele în ele însele, adică făcînd abstracţie de maniera în care întîlnirea lor vine să se insereze în urzeala însăşi a vieţii. În această privinţă, savanţii sînt privilegiaţi. O problemă ştiinţifică se pune într-un moment precis al cercetării, e ceva de care spiritul se loveşte, ca piciorul de o piatră. Nu există problemă care să nu implice ruperea provizorie a unei anumite continuităţi pe care spiritul trebuie să o restabilească.

31 octombrie.

Fiinţa ca principiu de inexhaustivitate. Nietzsche a sesizat bine bucuria legată de sentimentul inexhaustibilului. De reluat ceea ce am scris odinioară despre fiinţă ca rezistenţă la disoluţia critică, în acord cu ceea ce am spus despre disperare. Există aici un nod. Locul disperării se află în ceea ce poate fi inventariat („am socotit, nu voi avea cu ce"). Dar fiinţa transcende orice inventar. Disperarea ca şoc resimţit de către suflet la contactul cu un: „nu există nimic altceva". „Tot ceea ce sfîrşeşte este prea scurt" (Sfîntul Augustin).

Însă acest principiu de inexhaustivitate nu este în sine nici o însuşire, nici o serie de însuşiri; regăsim aici ceea ce am scris despre mister în opoziţie cu problematicul.

1 noiembrie.

Spaţiul şi timpul ca manifestări ale inexhaustivităţii[27].

Universul ca deschidere* lentă a fiinţei? Noţiune de încercat.

Orice fiinţă individuală închisă (deşi infinită), simbol sau expresie a misterului ontologic.

7 noiembrie.

De pornit de la neliniştea resimţită în faţa problemei fiinţei, atunci cînd este pusă în termeni teoretici, şi, în acelaşi timp, a imposibilităţii în care ne aflăm nepunînd-o pe acest plan.

Corelaţie între tehnic şi problematic; orice problemă autentică este justiţiabilă dintr-o anumită tehnică şi orice

[27] Dar, în altă parte, le-am definit însă ca moduri conjugate ale absenţei. Ar trebui degajată aici o întreagă dialectică, o dialectică aflată în miezul şi al călătoriei şi al istoriei (notă din 8 octombrie 1934).

* Gabriel Marcel utilizează termenul botanic «déhiscence» (din latina *dehiscere*, a se deschide).

tehnică constă în rezolvarea unor probleme de un tip determinat. Propunere – cu titlu de ipoteză – a unei zone metaproblematice, metatehnice.

8 noiembrie.

O reflecţie aprofundată asupra noţiunii înseşi de problemă ne îndeamnă să ne întrebăm dacă nu există ceva contradictoriu în faptul de a pune problema fiinţei.

Filosofia ca metacritică orientată către o metaproblematică.

Necesitatea de a restitui experienţei omeneşti greutatea sa ontologică.

Metaproblematicul: pacea care depăşeşte orice înţelegere, eternitatea.

9 noiembrie.

De aprofundat sensul a ceea ce am numit greutatea ontologică a experienţei omeneşti; aici Jaspers poate fi util.

De analizat o formulă precum:

„Eu nu sînt decît ceea ce eu valorez (dar eu nu valorez nimic)", filosofie care face loc disperării şi care nu o maschează decît printr-o iluzie întreţinută cu grijă.

Faptul că disperarea este posibilă constituie aici un dat central. Omul – capabil de disperare, capabil de a îmbrăţişa moartea, de a-*şi* îmbrăţişa moartea. Dat central pentru metafizică şi pe care o definiţie a omului, cum este cea tomistă îl ascunde, îl maschează. Meritul esenţial al gîndirii kierkegaardiene este, cred, acela de a fi pus aceasta în deplină lumină. Iar metafizica, în faţa disperării, trebuie să ia poziţie. Problema ontologică inseparabilă de problema disperării – dar acestea nu sînt probleme.

De reflectat la problema realităţii celorlalţi *eu*. Mi se pare că există un mod de a pune această problemă care exclude dinainte orice soluţie satisfăcătoare sau chiar inteli-

gibilă; este cea care constă în centrarea propriei mele realități pe conştiinţa pe care o am de mine însumi; dacă începem prin a afirma în mod cartezian că esenţa mea este de-a fi conştient de mine însumi, nu mai avem nici o cale de ieşire de aici.

11 noiembrie.

Nu numai că avem dreptul de-a afirma că ceilalţi există, dar am putea chiar susţine că existenţa nu poate fi atribuită decît celorlalţi, ca şi diferiţi, şi că eu nu mă pot gîndi pe mine ca existent decît în măsura în care mă concep ca nefiind ceilalţi – deci ca altul decît ei. Voi merge pînă la a spune că e în esenţa celuilalt să existe; nu îl pot gîndi ca altul fără a-l gîndi ca existent; îndoiala nu apare decît atunci cînd această alteritate se surpă, ca să spunem aşa, în spiritul meu.

Voi merge pînă la a mă întreba dacă acest *cogito*, căruia nu îi vom pune niciodată îndeajuns în evidenţă iremediabila ambiguitate, nu înseamnă, în fond, „gîndind, eu iau distanţă faţă de mine: mă stîrnesc pe mine ca pe un altul şi apar apoi ca existent". O asemenea concepţie se opune în mod radical unui idealism care defineşte eul prin conştiinţa de sine. Ar fi, oare, absurd să spunem că eul, ca şi conştiinţă de sine, nu este decît *subexistent*? El nu există decît dacă se consideră pe sine ca fiind pentru altul, în raport cu altul; în consecinţă, în măsura în care recunoaşte că scapă lui însuşi.

Mi se va spune: „aceste afirmaţii sînt tot atît de echivoce, în privinţa conţinutului lor real, pe cît de decisive în forma lor. Despre ce existenţă vorbiţi? Despre existenţa empirică sau despre existenţa metafizică? Existenţa empirică nu este negată de nimeni – dar ea prezintă un caracter fenomenal, căci nimic nu va face ca *ceilalţi* să nu fie *gîndirea mea despre ceilalţi*. Din acest moment, problema nu este decît deplasată". Cred că tocmai această poziţie trebuie să o refuzăm

în mod radical. Dacă admit că ceilalţi nu sînt decît *gîndirea mea despre ceilalţi*, ideea mea despre ceilalţi, devine absolut imposibil să spargem un cerc pe care am început să-l trasăm în jurul nostru. Dacă afirmăm primatul relaţiei subiect-obiect – al categoriei subiect-obiect – sau al actului prin care subiectul pune, oarecum, obiecte în sînul său însuşi, existenţa celorlalţi devine de negîndit – şi, atunci, fără nici o îndoială, şi orice altă existenţă.

Self consciousness şi *el*; filosofia lui *self consciousness*. Aici, ceilalţi sînt cu adevărat exteriori unui anumit cerc pe care îl formez cu mine însumi. Din acest punct de vedere, îmi este imposibil să comunic cu ei; ideea însăşi a unei comunicări este imposibilă. Nu mă voi putea abţine să privesc această realitate intrasubiectivă a celorlalţi ca naştere a unui X absolut misterios şi mereu insesizabil. Într-o manieră generală, avem aici lineamentele cele mai abstracte ale lumii lui Proust, deşi găsim şi la Proust indicaţii nu numai diferite, dar şi contradictorii – indicaţii ce vor deveni, de altfel, din ce în ce mai rare pe măsură ce opera progresează şi cercul format de către eu şi el însuşi se precizează şi se închide tot mai mult. În Combray şi în tot ceea ce ţine de Combray, acest cerc nu există încă. Există un loc efectiv pentru *tu*; dar, pe măsură ce opera se dezvoltă, iar experienţa se sedimentează, se precizează, se închide, acest *tu* este eliminat din carte; în această privinţă, semnificaţia decisivă şi fatală a morţii bunicii (cred, de altfel, că trecem aici mult dincolo de conştiinţa pe care Proust a fost în stare să o capete de sine şi de opera sa).

Mi se va mai spune: „dar această distincţie dintre *tu* şi *el* nu priveşte decît atitudini mentale – ea este fenomenologică în sensul cel mai restrictiv. Aveţi pretenţia că întemeiaţi această distincţie metafizică şi că oferiţi lui *tu* o validitate metafizică?“.

În realitate, însă, sensul întrebării este extrem de obscur şi de greu de elucidat. Să încercăm să o formulăm mai clar, de exemplu în modul următor:

Atunci cînd consider un altul ca un *tu* şi nu ca un *el*, această diferenţă de considerare mă defineşte doar pe mine însumi, atitudinea mea faţă de acest altul, sau, dimpotrivă, pot să spun că, luîndu-l ca un *tu*, pătrund mai adînc în el, că-i sesizez mai direct fiinţa sau esenţa?

Trebuie şi aici să avem grijă; dacă prin „a pătrunde mai adînc", sau prin „a-i sesiza mai direct esenţa" vrem să spunem că ajungem la o cunoaştere mai exactă, sau într-un anumit sens, mai obiectivă, trebuie să răspundem fără îndoială cu *nu*. Din acest punct de vedere, va fi întotdeauna posibil, dacă rămînem la un mod de determinare obiectivă, să spunem că *tu* este o iluzie. Dar să reţinem că termenul însuşi de esenţă este extrem de ambiguu; prin esenţă putem înţelege fie o natură, fie o libertate; ţine poate de esenţa mea ca libertate să pot să mă conformez *sau nu* esenţei mele ca natură. *Ţine poate de esenţa mea să pot să nu fiu ceea ce sînt*, să pot să mă trădez pur şi simplu. Nu esenţa ca natură o ating eu în *tu*. Într-adevăr, considerîndu-l ca *el*, îl reduc pe celălalt la o natură; un obiect însufleţit care funcţionează într-un anumit mod şi nu în altul. Dimpotrivă, considerîndu-l pe celălalt ca pe un *tu*, îl tratez, îl sesizez ca libertate; îl sesizez ca libertate, căci el *este* şi libertate şi nu numai natură. Mai mult, eu îl ajut, oarecum, să fie eliberat, colaborez la libertatea lui – formulă care pare extrem de paradoxală şi contradictorie, dar pe care iubirea nu încetează să o verifice. Dar, pe de altă parte, numai ca libertate este el cu adevărat *altul*; ca natură, mi se înfăţişează, de fapt, ca identic cu ceea ce sînt eu însumi ca natură – şi fără îndoială că prin acest ocol, şi numai prin acest ocol, pot să acţionez asupra lui prin sugestie (confuzie redutabilă şi frecventă între eficacitatea iubirii şi cea a sugestiei).

Prin aceasta mi se lămuresc formulele de azi-dimineaţă. Celălalt ca altul nu există pentru mine decît în măsura în care sînt deschis către el (decît fiind un *tu*), dar eu nu sînt deschis către el decît dacă încetez să formez cu mine însumi

un fel de cerc în interiorul căruia l-aş instala, oarecum, pe celălalt sau, mai degrabă, ideea lui; căci, în raport cu acest cerc, celălalt devine ideea celuilalt – iar ideea celuilalt nu mai este celălalt ca altul, ci celălalt ca raportat la mine, demontat, dezarticulat sau în curs de dezarticulare.

14 noiembrie.

Tot ceea ce este enunţabil poate fi gîndit – sau, mai precis, nu există nimic din ceea ce poate fi enunţat pe care noi să nu putem la un moment dat să-l credem, să-l gîndim. Facilităţile limbajului, comparabile în întregime cu cele pe care ni le furnizează o reţea de comunicaţii extrem de perfecţionate. Dar, în sine, a circula nu înseamnă nimic – iar a purta discuţii nu înseamnă nimic, poate chiar mai puţin.

Aceste gînduri mi-au fost inspirate de nu mai ştiu ce pseudo-apreciere estetică, dar, din păcate, ele şi-ar găsi întrebuinţarea şi în atîtea pseudo-metafizici.

15 noiembrie.

Sîntem oare îndreptăţiţi să dăm prioritate actului prin care eul se constituie ca sine în raport cu cel prin care el afirmă realitatea celorlalţi? Şi, dacă această prioritate trebuie să fie admisă, în ce fel trebuie să o înţelegem? Ea poate fi concepută într-un sens empiric sau într-un sens transcendental. În mod empiric, eu am domeniul meu constituit din ansamblul stărilor mele de conştiinţă; acest domeniu are această trăsătură distinctivă de a fi simţit, de a fi domeniul *meu* în măsura în care este simţit. Această idee pare clară, dar, în realitate, ea nu este deloc aşa; iar aparenţa de claritate vine, după părerea mea, numai dintr-un fel de reprezentare materialistă subiacentă care stă la baza acestor formule. În loc să încercăm să gîndim simţitul ca simţit, îi substituim ideea unui anumit eveniment organic, a ceva

care „se petrece“ în sfera aşa-zis perfect distinctă şi delimitată pe care am numit-o corpul meu. Cred că, în realitate, la baza oricărei noţiuni empiriste a primatului conştiinţei de sine se află ideea elementară că tot ceea ce este pentru mine trebuie să treacă mai întîi prin corpul meu; ideea unei interpuneri absolute a corpului meu – fără să ne gîndim să încercăm, în mod riguros, să cercetăm care este natura raportului ce mă leagă de corpul meu sau care este semnificaţia actului prin care afirm că acest corp este corpul meu. Se prea poate – nu susţin aceasta în mod absolut – să existe aici un cerc şi să ne vedem fatalmente obligaţi să trecem de la *feeling** la o anumită reprezentare a corpului meu, pentru a explica apoi, în funcţie de acest *feeling*, privilegiul în virtutea căruia corpul meu este corpul meu. Înclin să cred că, dacă vrem să rămînem la punctul de vedere empiric, nu putem nicicum să depăşim expresia *acest corp* şi că menţiunea *corpul meu* nu apare decît ca o sursă de neinteligibilitate, de radicală iraţionalitate.

Lucrurile nu se petrec deloc astfel dacă ne situăm în ceea ce am numit punctul de vedere transcendental.

16 noiembrie.

De reţinut obstacolul pe care o anumită filosofie a vieţii îl constituie în calea unei meditaţii asupra fiinţei; această meditaţie riscă să pară ca desfăşurîndu-se dincoace sau dedesubtul acestei filosofii – aceste prime note sînt esenţiale şi oferă cheia.

„Ocultare, am scris eu, a fiinţei mele pentru conştiinţa mea, prin ceva care nu îmi este şi nu-mi poate fi dat.“ Viaţa mea nu-mi poate fi dată; şi, în ciuda aparenţelor mele, corpul nu-mi poate fi dat nici el, în măsura în care viaţa mea se încarnează în el. Corpul meu nu este şi nu poate fi obiect în sensul unui aparat exterior mie. Tendinţă de a minimiza cît mai mult posibil această diferenţă între cor-

* Sentiment (engl.) (N. trad.)

pul meu şi un aparat care îmi aparţine (un ceas de mînă); americanii *se fac verificaţi* în clinici. Aceasta este revelator. Practic, putem merge cît de departe vrem în această direcţie. Dar există ceea ce scapă oricărei verificări posibile, există accidentul etc.

Tentaţie aproape irezistibilă, de îndată ce fac distincţia între viaţa mea şi fiinţa mea, de a pune problema acestei fiinţe, de-a mă întreba în ce constă ea; aici, orice efort de reprezentare schiţează un răspuns la această problemă sau pseudoproblemă.

Întrebarea „ce sînt eu?" pare să aibă nevoie de un răspuns conceptualizabil – în acelaşi timp însă, orice răspuns conceptualizabil este susceptibil de a fi respins sau depăşit.

Dar este legitimă această întrebare? Are ea o semnificaţie? E nevoie aici de cîteva specificări: cu cît ader mai mult la ceea ce fac, la mediul meu social etc., *cu atît mai puţin* mi se pune realmente mie această întrebare; eu pot întotdeauna să o *formulez*, dar ea va suna spart pentru mine; pentru a fi o întrebare reală, adică pentru a-mi oferi ceea ce numesc un sunet plin, ea presupune o anumită detaşare, o anumită dezangajare a mea faţă de ceea fac, de modul meu de participare la lumea comună a oamenilor.

Se va susţine că această detaşare este o abstracţie ilegitimă? Dar este un fapt indiscutabil că viaţa mea înţeleasă în acest sens (deci ca participare la această lume comună) poate deveni pentru mine obiect de judecată, de apreciere, de condamnare. Viaţa mea este ceva pe care eu pot să-l evaluez. Idee centrală. Dar ce sînt eu, cel care evaluează? Imposibilitate de a rămîne la ficţiunea unui eu transcendental. Acest eu evaluator este el însuşi calificat. Mai trebuie spus că viaţa mea, în măsura chiar în care o trăiesc, este oarecum subîntinsă de o evaluare implicită (adeziune sau dezminţire, căci se poate ca eu să duc o existenţă împotriva căreia ceva protestează surd şi continuu în mine). O asemenea situaţie complexă, şi în anumite privinţe contradictorie, am în vedere atunci cînd mă interoghez asupra a

ceea ce sînt. Dar, tocmai pentru că aceasta este o situație reală, pot să fug de ea, să mă sustrag ei.

Structura lumii noastre (ar trebui, de altfel, să mă interoghez asupra sensului cuvîntului lume) este de așa natură, încît disperarea este posibilă în ea, iar prin aceasta ni se dezvăluie semnificația crucială a morții. Aceasta apare deodată ca o invitație permanentă la disperare și, aș spune, la trădare sub toate formele sale. Aceasta cel puțin în măsura în care este considerată din perspectiva vieții *mele* și a afirmației prin care mă declar identic cu viața mea. Colaborare – în sens de trădare – între această reprezentare obsedantă a morții și sentimentul că viața mea nu poate fi surprinsă în afara momentului trăit, că, prin urmare, orice legătură, orice angajare, orice promisiune se întemeiază pe o minciună, pe arbitrara eternizare a unui pur efemer. Dar prin aceasta, fiind refuzată sau dezrădăcinată orice fidelitate, trădarea însăși pare să-și schimbe natura: ea se pretinde acum ca fiind fidelitatea veritabilă și ceea ce noi desemnăm sub acest nume – de trădare, trădare față de clipă, de eul real resimțit în clipă. Însă aici ne aflăm în negîndit: a susține principiul fidelității față de clipă înseamnă a transcende clipa. Aceasta nu este totuși decît o respingere dialectică ce mi se pare a fi lipsită de eficacitate reală. În plus, *trebuie* să fie imposibilă o respingere efectivă – disperarea este de necombătut. Nu e loc aici decît pentru o opțiune radicală, dincolo de orice dialectică.

Notez, în trecere, că fidelitatea absolută nu poate să ne fie dată decît în anumiți martori, dintre care în primul rînd martirii. Dată în ceva ce este încă de ordinul credinței. În vreme ce experiența trădării e pretutindeni – și în primul rînd în noi.

18 noiembrie.

Trecere de la problema ființei la ce-sînt-eu? Ce sînt eu, cel care se întreabă despre ființă? Ce calitate am eu pentru a produce o astfel de interogație?

Trecere de la problemă la mister. Se produce aici o atenuare: o problemă ascunde un mister atîta vreme cît e susceptibilă de repercusiuni ontologice (problema supraviețuirii).

Problema raporturilor dintre suflet și corp este mai mult decît o problemă – aceasta este concluzia implicită din *Existență și obiectivitate*[28].

Un ireprezentabil concret – un ireprezentabil care este mai mult decît o idee, care depășește orice idee posibilă, care este o prezență. Obiectul ca atare nu este prezent[29].

21 noiembrie.

Am vorbit ieri cu abatele A. despre Thérèse Neumann. Azi-dimineață mă gîndeam exasperat la refuzul tuturor raționaliștilor în fața unor asemenea fapte și, reflectînd asupra înseși exasperării mele, mă gîndeam că ea se datorează, fără îndoială, faptului că mai păstrez în mine un pic de incertitudine. Dacă aș fi absolut sigur, n-aș mai resimți, pentru cei care se îndoiesc, decît un sentiment de pură milostenie și de milă. Și cred că asta merge foarte departe. Mi se pare că milostenia este legată de certitudine. Asta rămîne de aprofundat[30].

28 noiembrie.

Mi-a venit pe buze o frază în vreme ce priveam un cîine culcat în fața unui magazin: „Una înseamnă a trăi, altceva înseamnă a exista: eu am ales să exist".

[28] Apendice al *Jurnalului metafizic.* (Ed. N.R.F.)

[29] Trecere posibilă la o teorie a prezenței euharistice (notă din 10 octombrie 1934).

[30] Avem de-a face aici cu o idee care poate să pară paradoxală – ea constă în a admite că ceea ce se află la rădăcina fanatismului nu este nicidecum certitudinea – o certitudine neînfrînată –, ci o neîncredere în sine, o teamă nemărturisită sieși.

5 decembrie.

Azi-dimineață, ca urmare a oboselii și a emoțiilor din ultimele zile (reprezentația *Mortului de mîine**), ajunsesem în punctul în care nu mai înțelegeam nimic din propria gîndire. Eram ispitit să spun: cuvîntul *mister* este aplicat asemeni inscripției *vă rugăm nu atingeți*. Pentru a înțelege din nou, trebuie să ne raportăm mereu la ordinea problematicului. Misterul este metaproblematicul.

De utilizat, pe de altă parte, acest principiu pe care l-am formulat sîmbătă cu privire la realitatea celorlalți *eu*: posibilitățile noastre de negare și de renegare trădează o consistență și un fel de densitate crescînde, pe măsură ce ne ridicăm în ierarhia realităților[31].

6 decembrie.

...Mă gîndeam adineaori că *condiția* noastră – nu definesc, pentru moment, cu precizie acest termen – implică sau necesită un fel de obturare sistematică a misterului în noi și în jurul nostru. Ceea ce intervine aici este ideea aproape imprecizabilă – dar este ea o idee? – a *întregului natural*. Conexiune intimă între obiectiv și *întregul* natural. O sesizare a ființei nu este posibilă decît printr-o străpungere bruscă a carapacei ce ne înconjoară și pe care am produs-o noi înșine. „Dacă nu redeveniți asemeni copiilor..." Posibilitatea pentru „condiția" noastră de a se transcende pe sine, dar printr-un efort eroic și necesarmente intermitent. Esența metafizică a obiectului ca atare este poate tocmai forța sa de obturare. Aceasta nu poate fi, de altfel, specificată; noi nu putem să ne interogăm în prezența unui obiect oarecare asupra misterului pe care îl ascunde. Asta nu ar fi decît o pseudo-problematică[32].

* Piesă de teatru aparținînd lui Gabriel Marcel. (F.B.).

[31] De aceea este mult mai ușor să-l negăm pe Dumnezeu decît să negăm materia (notă din 10 octombrie 1934).

[32] Dar aici se află rădăcina metafizică a oricărei *poezii* autentice, căci esența însăși a poeziei este nu de a chestiona, ci de a afirma. Legătură intimă între poetic și profetic (notă din 10 octombrie 1934).

11 decembrie.

Azi-dimineață m-am oprit asupra *reculegerii.* Mi se pare că se află aici o idee esențială și prea puțin elaborată. Nu numai că sînt în măsură să impun tăcere vocilor țipătoare care îmi umple de obicei conștiința – dar această tăcere este afectată și de un indice pozitiv; abia în ea pot eu să mă sesizez din nou. Ea este, în sine, un principiu de recuperare. Aș fi tentat să spun că reculegerea și misterul sînt corelative. Nu există propriu-zis reculegere în fața unei probleme – dimpotrivă, problema se mișcă oarecum într-o stare de tensiune interioară. În timp ce reculegerea este mai degrabă destindere. De altfel, acești termeni de tensiune și destindere sînt în anumite privințe capabili să ne deruteze.

Dacă ne-am interoga asupra a ceea ce poate fi structura metafizică a unei ființe capabile de reculegere, am progresa mult către o ontologie concretă.

13 decembrie.

Va trebui să subliniez la începutul expunerii mele că e vorba în gîndirea mea de definirea unui anumit climat metafizic, care mi se pare cel mai favorabil – dacă nu singurul favorabil – al unei dezvoltări a afirmațiilor despre ordinea suprasensibilă.

18 decembrie.

După ore înspăimîntătoare de orbire intelectuală aproape totală, brusc, străbătînd muntele Sainte-Geneviève, am înțeles din nou și tot mai clar.

Trebuie să vedem:

1° Că exigența ontologică, încercînd să se înțeleagă pe sine, descoperă că nu poate fi asimilată unei căutări de soluții;

2° Că metaproblematicul este o participare care întemeiază *realitatea* mea de subiect (NOI NU SÎNTEM AI NOŞTRI ÎNŞINE); iar reflecţia demonstrează că o asemenea participare, dacă este reală, nu poate fi o *soluţie* – în lipsa căreia ar înceta să fie o participare la o realitate transcendentă pentru a deveni (degradîndu-se) inserţie efectivă.

Trebuie, deci, să procedăm aici la două examene distincte, care se pregătesc unul pe celălalt fără a se condiţiona şi care tind oarecum unul către celălalt: a) investigarea naturii exigenţei ontologice; b) investigarea condiţiilor în care ar putea să fie gîndită o participare presupusă ca reală; descoperim atunci că tocmai această participare depăşeşte ordinea problematicului – a ceea ce poate fi pus ca problemă. De arătat apoi că, de fapt, din momentul în care există prezenţă, ne aflăm dincolo de problematic, dar că, în acelaşi timp, resortul care activează o gîndire procedînd prin probleme şi soluţii conferă oricărei opriri un caracter provizoriu, astfel încît orice prezenţă va putea să dea naştere întotdeauna la probleme, dar nu o va putea face decît în măsura în care ea îşi va pierde valoarea de prezenţă.

20 decembrie.

Cunoaşterea interioară fiinţei, învăluită de ea: mister ontologic al cunoaşterii. Nu putem ajunge la el decît printr-o reflecţie de puterea a doua, care se sprijină pe o experienţă a prezenţei.

22 decembrie.

Am văzut clar conexiunea ce leagă problema suferinţei (şi, neîndoielnic, a răului în general) de problema corpului meu. Problema justificării metafizice a suferinţei comportă o referinţă (care poate fi mascată) la suferinţa mea sau la o suferinţă pe care mi-o însuşesc, pe care o asum;

făcînd abstracție de această referință, ea pierde orice semnificație; de aici, sunetul ciudat de spart pe care îl dau, în acest punct, considerațiile unui Leibniz (și chiar ale unui Spinoza, într-o anumită manieră, tocmai din pricina eroismului său). Dar dificultatea, semnalată atît de des, răzbate aici în toată forța sa: problema se pune, pare-se, cu o acuitate cu atît mai mare, cu cît această suferință cuprinde mai în întregime ființa mea, iar pe de altă parte, cu cît lucrurile stau astfel, cu atît pot eu mai puțin să o separ, într-un fel sau altul, de mine și să iau poziție în fața ei; ea face corp cu mine, ea este eu.

23 decembrie.

Prin aceasta, problema suferinței văzute în profunzime tinde să capete forma pe care o cunoaște în cartea lui Iov. Degajată însă de orice context teologic, aceasta înseamnă că, cu cît o suferință mă atinge mai mult, cu atît mai arbitrar este actul prin care afirm această suferință ca exterioară mie și accidental resimțită, adică actul prin care eu susțin un fel de integritate prealabilă a ființei mele (ce poate fi surprinsă cu deosebire în cazul doliului sau al bolii). Simt, totuși, că văd încă asta ca printr-un văl – sper că el nu va întîrzia să se destrame.

Schiță a Expunerii prezentate la Societatea de Studii Filosofice din Marsilia, la 21 ianuarie 1933, despre Poziția și abordările concrete ale misterului ontologic.

A. – Dacă luăm în considerare poziția actuală a gîndirii filosofice, așa cum se traduce ea în cadrul unei conștiințe care se străduiește să-și aprofundeze propriile exigențe, putem formula, se pare, următoarele observații:

1° Termenii tradiționali în care unii mai încearcă azi să enunțe problema ființei trezesc, de obicei, o neîncredere greu de depășit, a cărei sursă se găsește mult mai puțin în-

tr-o adeziune, explicită sau nu, la unele teze kantiene sau pur şi simplu idealiste, cît într-o îmbibare a spiritului cu rezultatele criticii bergsoniene, care poate fi constatată chiar şi la cei care n-ar putea adera la bergsonism ca metafizică.

2° Pe de altă parte, abţinerea, pur şi simplu, în faţa problemei fiinţei, care caracterizează un mare număr de doctrine filosofice contemporane, este o atitudine de nesusţinut în ultimă instanţă: sau ea se reduce la un fel de suspendare care nu se justifică nicidecum şi trădează lenea sau timiditatea; sau – şi acesta e în general cazul – ea se reduce, cel puţin indirect, la o negare mai mult sau mai puţin explicită a *fiinţei*, o negare ce maschează un refuz opus exigenţelor esenţiale ale unei fiinţe, a cărei esenţă concretă este de a fi în toate felurile *angajată* şi, prin urmare, de a se găsi în relaţie cu un destin pe care trebuie nu numai să-l suporte, dar şi să-l însuşească şi, oarecum, să-l recreeze înăuntrul său. Această negare a fiinţei nu poate fi, în realitate, *constatarea* unei absenţe, a unei lipse – ea nu poate fi decît voită şi, prin urmare, poate să fie şi ea refuzată.

B.– Se cuvine, pe de altă parte, să remarcăm că eu, care mă întreb despre fiinţă, nu ştiu, de la început, nici *dacă* sînt, nici *a fortiori ce* sînt – nici chiar ce înseamnă foarte clar această întrebare: *ce sînt eu?*, care mă obsedează totuşi. *Noi vedem deci problema fiinţei trecînd aici peste propriile sale date* şi adîncindu-se chiar în interiorul subiectului care o pune. Însă, prin aceasta, ea se neagă (sau se transcende) ca problemă şi se transformă în mister.

C. – Se pare, într-adevăr, că diferenţa esenţială dintre o problemă şi un mister este aceea că o problemă este ceva pe care eu îl întîlnesc, pe care îl găsesc în întregime în faţa mea, dar pe care eu pot să-l separ şi să-l reduc – pe cînd un mister este ceva în care sînt eu însumi angajat şi care nu poate fi, prin urmare, gîndit decît ca *o sferă în care distincţia dintre în mine şi în faţa mea îşi pierde semnificaţia şi valoarea sa iniţială.* În vreme ce o problemă autentică

justifică o anumită tehnică potrivită, în funcţie de care ea se defineşte, un mister transcende, prin definiţie, orice tehnică imaginabilă. Fără îndoială că se poate (logic şi psihologic) degrada un mister pentru a face din el o problemă; dar aceasta este o procedură esenţialmente vicioasă, ale cărei surse trebuie căutate, poate, într-un fel de corupere a inteligenţei. Ceea ce filosofii au numit problema răului ne oferă un exemplu deosebit de instructiv pentru această degradare.

D. – Datorită faptului însuşi că stă în esenţa misterului să fie recunoscut sau să trebuiască a fi recunoscut, el poate fi în egală măsură ignorat şi energic negat – el se reduce atunci la ceva despre care „am auzit vorbindu-se", dar pe care îl recuzez ca nefiind decît *pentru alţii*, şi aceasta în virtutea unei iluzii căreia „ceilalţi" i-au căzut pradă, iluzie pe care eu am pretenţia că am demascat-o.

Orice confuzie între mister şi incognoscibil trebuie să fie evitată cu grijă – incognoscibilul nu este efectiv decît o limită a problematicului, care nu poate fi actualizată necontradictoriu. Recunoaşterea misterului este, dimpotrivă, un act esenţialmente pozitiv al spiritului, act pozitiv prin excelenţă şi în funcţie de care poate fi definită riguros orice pozitivitate. Totul pare să se petreacă aici ca şi cum aş beneficia de o intuiţie pe care o posed fără să ştiu pe moment că o posed, de o intuiţie care nu poate fi, propriu-zis, *pentru sine*, dar care nu se sesizează pe sine decît prin modurile de experienţă asupra cărora se reflectează şi pe care le luminează prin chiar această reflectare. Demersul metafizic esenţial ar consta, din acest moment, într-o reflecţie asupra acestei reflectări, într-o reflecţie la puterea a doua, prin care gîndirea *tinde* să recupereze o intuiţie care, în schimb, se pierde, într-un anumit mod, pe măsură ce se exercită.

Reculegerea, a cărei posibilitate efectivă poate fi privită ca indicele ontologic cel mai revelator de care am putea dispune, constituie mediul real în sînul căruia această recuperare e susceptibilă să se realizeze.

E. – „Problema ființei" nu va fi deci decît o traducere într-un limbaj inadecvat a unui mister care nu poate fi dat decît unei ființe capabile de reculegere, unei ființe a cărei însușire esențială constă, poate, în faptul de a nu coincide pur și simplu cu viața sa. Dovada sau confirmarea acestei necoincidențe o găsim în faptul că eu îmi evaluez viața într-o manieră mai mult sau mai puțin explicită, că stă în puterea mea nu numai să o condamn printr-un verdict abstract, dar și să pun capăt efectiv, dacă nu acestei vieți privite în profunzimile sale ultime, care poate că scapă stăpînirii mele, cel puțin expresiei finite și materiale la care *eu sînt liber să cred* că această viață se reduce. Faptul că sinuciderea e posibilă este, în acest sens, un punct de pornire esențial al oricărei gîndiri metafizice autentice. Nu numai sinuciderea: disperarea *sub toate formele sale,* trădarea *sub toate aspectele sale,* în măsura în care ele apar ca negări efective ale ființei, iar sufletul care disperă se refuză el însuși asigurării misterioase și centrale în care am crezut că se află principiul oricărei pozitivități.

F. – Nu e de-ajuns să spunem că trăim într-o lume în care trădarea este posibilă *în orice clipă, la toate nivelurile,* sub toate formele; se pare că structura însăși a lumii noastre o recomandă, dacă nu cumva ne-o impune. Spectacolul morții, pe care această lume ni-l propune, poate fi privit, dintr-un anumit punct de vedere, ca o incitare continuă la renegare, la abandonul absolut. S-ar putea spune, în plus, că spațiul și timpul ca moduri conjugate ale absenței, aruncîndu-ne în noi înșine, tind să ne refuleze în sărăcăcioasa instantaneitate a bucuriei. Dar, în același timp și în mod corelativ, stă, se pare, în esența disperării, a trădării, a morții înseși, să poată fi refuzate, negate: dacă termenul transcendență are un sens, el constă tocmai în această negare pe care o desemnează; mai precis, această depășire (*Uberwindung*, mai degrabă, decît *Aufhebung*). Căci esența lumii este, poate, trădare sau, mai exact, nu există nici un lucru pe lume despre al cărui prestigiu am putea fi siguri că ar rezista asalturilor unei reflecții critice îndrăznețe.

G. – Dacă e aşa, abordările concrete ale misterului ontologic vor trebui să fie căutăte nu în registrul gîndirii logice, a cărei obiectivare ridică o problemă prealabilă, ci mai curînd în elucidarea anumitor date propriu-zis spirituale, cum sînt fidelitatea, speranţa, dragostea, în care omul ne apare prins în ispita renegării, a retragerii în sine, a înăspririi interioare, fără ca metafizicianul pur să fie în stare să decidă dacă principiul acestor ispite rezidă în natura însăşi, considerată în caracteristicile sale intrinseci şi invariabile, sau, dimpotrivă, în coruperea acestei naturi survenite ca urmare a unei catastrofe care să fi dat naştere istoriei, mai degrabă, decît să facă parte din ea.

Poate că, pe plan ontologic, fidelitatea contează cel mai mult. Ea este, într-adevăr, recunoaşterea, nu teoretică sau verbală, ci efectivă, a unui anumit permanent ontologic, a unui permanent care durează şi în raport cu care noi durăm, a unui permanent care implică sau necesită o istorie, în opoziţie cu permanenţa internă sau formală a unui pur *valabil*, a unei legi. Ea este perpetuarea unei mărturii care ar putea fi ştearsă şi renegată. Ea este o atestare nu numai perpetuată, ci şi creatoare, şi cu atît mai creatoare cu cît valoarea ontologică a ceea ce dovedeşte este mai eminentă.

H. – O ontologie astfel orientată este, în mod manifest, deschisă către o revelaţie, pe care ea nu poate, de altfel, nici să o pretindă, nici să o presupună, nici să o integreze, iar la limită, nici măcar să o înţeleagă, dar căreia poate, într-o oarecare măsură, să-i pregătească acceptarea. E posibil, la drept vorbind, ca această ontologie să nu se poată dezvolta *de fapt* decît pe un teren în prealabil pregătit de către revelaţie. Dar nu e nimic în asta care să surprindă sau, *a fortiori*, să scandalizeze reflecţia; dezvoltarea unei metafizici nu se poate produce decît în sînul unei anumite situaţii care să o stîrnească; or, pentru situaţia noastră, existenţa unui dat creştin constituie un factor esenţial. Trebuie să renunţăm, fără îndoială, o dată pentru tot-

deauna, la ideea naiv raţionalistă a unui sistem de afirmare valabil pentru o gîndire *în general*, pentru o conştiinţă oarecare. Această gîndire este subiectul cunoaşterii ştiinţifice, un subiect care este o idee, dar nimic altceva decît o idee. În vreme ce ordinea ontologică nu poate fi recunoscută decît în mod personal de către totalitatea unei fiinţe, angajată într-o dramă care este a sa şi care o depăşeşte la nesfîrşit în toate sensurile – o fiinţă căreia i-a fost acordată puterea unică de a se afirma sau de a se nega, după cum afirmă Fiinţa şi se deschide către ea – sau o neagă şi atunci se închide: căci în această dilemă rezidă esenţa însăşi a libertăţii sale.

Lămuriri

1° Ce se întîmplă din acest punct de vedere cu noţiunea de dovadă a existenţei lui Dumnezeu?

E clar că ea trebuie să fie supusă unei revizuiri atente. După mine, orice dovadă se referă la un anumit dat care este, în acest caz, credinţa în Dumnezeu, în mine sau în altul. Dovada nu va putea consta decît într-o reflecţie secundară de tipul celei pe care am definit-o deja: reflecţie reconstructivă ce se altoieşte pe o reflecţie critică, o reflecţie care este o recuperare, dar aceasta în măsura în care ea rămîne tributară unei intuiţii pe care ea am numit-o oarbă. Este evident că aprehensiunea misterului ontologic ca metaproblematică este resortul acestei reflecţii recuperatoare. Dar să remarcăm că e vorba aici de o mişcare reflexă a spiritului şi nicidecum de un proces euristic. Dovada nu poate decît să ne confirme ceea ce, de altfel, ne-a fost dat în realitate.

2° Ce se întîmplă aici cu noţiunea de atribut al lui Dumnezeu?

Pe plan filosofic, această idee e mult mai obscură. Nu sesizez încă, la ora actuală, decît căi de acces la soluţie, nu există, de altfel, soluţie decît acolo unde există o problemă,

iar expresia *problemă a lui Dumnezeu* este, fără îndoială, contradictorie şi chiar un sacrilegiu. Metaproblematicul este, înainte de toate, „Pacea care depăşeşte orice înţelegere", dar această Pace este o pace vie şi, aşa cum scria Mauriac în *Cuibul de vipere*, o Pace care este cineva, o Pace creatoare. Mi se pare că Infinitatea, Atotputerea lui Dumnezeu nu pot fi stabilite, nici ele, decît pe cale reflexă: ne e cu putinţă să înţelegem că nu putem să negăm aceste atribute fără să cădem din nou în sfera problematicului. Aceasta ar însemna că teologia spre care ne conduce filosofia este una esenţialmente negativă.

3° De meditat asupra sensului copulei în funcţie de ideea metaproblematicului. Pentru mine, şi într-o manieră generală, există fiinţă atîta vreme cît există înrădăcinare în misterul ontologic, şi voi spune, din acest punct de vedere, că numai abstractul ca atare nu este (toată viaţa lui se află în problematicul pur). Necesitatea de a lega fiinţa copulei de fiinţă pur şi simplu. Aceasta din urmă iradiază în fiinţa copulei (fiinţa lui Pierre iradiază în copula din *Pierre este bun*).

Trebuie să reluăm mai îndeaproape ceea ce am spus despre intuiţie, căci încă nu e perfect clar pentru mine. E vorba, în fond, de o intuiţie care ar fi, într-o anumită manieră, eficientă şi pur eficientă – de care n-aş putea să mă folosesc în nici un fel. Dar a cărei prezenţă s-ar traduce prin neliniştea ontologică prezentă în reflecţie. Pentru a lămuri acest lucru, ar trebui să plecăm de la un exemplu, de la o ilustrare: exigenţa purităţii, poate, sau chiar a adevărului. Această intuiţie nu este *în mine*. Aici însă trebuie să găsim ceva, să inventăm ceva, dacă nu vrem să rămînem în negaţii.

La urma urmei, ceea ce ne face să admitem această intuiţie este necesitatea de a reflecta asupra acestui paradox, după care *nici eu însumi nu ştiu ce cred* (paradox care mi-a reţinut atenţia de multă vreme; de aprofundat şi de lămurit). Se admite, în mod spontan, contrariul – mai precis, că eu pot să fac un fel de inventar al obiectelor mele de credinţă sau o „împărţire" între ceea ce *cred* şi ceea ce *nu cred*,

ceea ce înseamnă că o diferenţă îmi este *dată*, că sînt *sensibil* la diferenţa dintre ceva la care ader şi ceva la care nu ader.

Orice specificare (despre un conţinut oarecare în care ştiu că cred) presupune cel puţin posibilitatea unei numărări, a unui inventar. Dar, pe de altă parte, mi se pare că fiinţa spre care se îndreaptă credinţa transcende orice inventar posibil, mai bine zis, ea nu poate fi un lucru *printre altele*, un obiect printre altele (şi reciproc, *printre altele* nu are sens decît pentru ceea ce este lucru sau obiect).

Şi totuşi, aceasta nu este încă absolut clar nici pentru mine.

(Nu trebuie să punem, fireşte, la socoteală articolele unui *credo* pozitiv, în acest caz inventarul nu e făcut de mine; există aici un ansamblu care este dat ca *ansamblu indivizibil*, iar erezia va consta tocmai în operarea în sînul acestui ansamblu a unor prelevări arbitrare.)

Dar mi se va spune: despre *ce* credinţă vorbiţi? despre *ce* crez?

Şi aici voi fi chemat să aduc specificări: dacă refuz să o fac, mi se va reproşa că ideile mele sînt vagi, astfel încît orice discuţie, dar şi orice clarificare, este imposibilă. Dar trebuie să păstrăm totuşi această credinţă globală, masivă, ca anterioară oricărei clarificări posibile: ea implică o adeziune la o realitate a cărei trăsătură proprie este de a nu se *detalia* sau de a nu *a se fragmenta* deloc. O asemenea adeziune ar fi imposibilă dacă această realitate nu mi-ar fi prezentă, poate că ar trebui să spunem: *dacă ea nu m-ar asalta cu totul.*

De aprofundat, cît mai mult posibil, faptul că *cei mai consacraţi sînt şi cei mai disponibili.* O fiinţă consacrată a renunţat la sine. Dar oare e la fel şi pentru cel care s-a consacrat unei cauze sociale?

15 ianuarie 1933.

Aspecte fenomenologice ale morţii

Ea poate să ni se înfăţişeze ca expresie-limită a coruptibilităţii noastre (aşa cum este în *Călătorie la capătul nop-*

*ții**) – sau, dimpotrivă, ca „eliberare pură" (ca indisponibilitate-limită – sau, dimpotrivă, ca indisponibilitate suprimată). Dintr-un punct de vedere diferit, mai superficial, o putem considera și ca trădare.

O ființă care s-a creat din ce în ce mai disponibilă nu va putea să nu vadă moartea ca eliberare (mă gîndesc la ceea ce dna F. ne povestea în mașină despre moartea dnei B.) – și ne va fi imposibil să acordăm cea mai mică validitate opiniei după care aceasta ar fi o „iluzie" (absurditatea lui „o să vedeți că e fals – sau, cel puțin, ați vedea dacă..."). În ce măsură credința în această eliberare o face efectiv posibilă? De pus această problemă cu cea mai mare precizie (ceea ce, în orice altă situație, nu e decît o „ipoteză[33]", devenind aici o garanție imbatabilă și de nedepășit). Notez, în trecere, că ideea creștină de mortificare trebuie să fie înțeleasă în funcție de această „moarte eliberatoare". Este învățarea unei libertăți mai mult decît omenești. Mai vreau să remarc că există un mod de a-ți accepta moartea – importanța supremă a ultimelor clipe – prin care sufletul se consacră (și devine, poate, disponibil, în sensul pe care am încercat să-l precizez). Eroare fundamentală a lui Spinoza cînd neagă valoarea oricărei meditații asupra morții. Dimpotrivă, se pare că Platon a presimțit totul. De studiat sinuciderea în funcție de toate aceste date (mă gîndesc la micuțul N., despre a cărui moarte groaznică am aflat ieri). A dispune de sine în acest mod este contrariul disponibilității ca și consacrare de sine.

16 ianuarie.

Foarte important de aprofundat această idee. Ființa absolut disponibilă pentru ceilalți nu-și recunoaște dreptul de a dispune liber de sine.

Sinuciderea legată de indisponibilitate.

* Roman aparținînd lui Louis-Ferdinand Céline (1894-1961). (F.B.)

[33] Acel *poate* al agnosticilor este efectiv de neacceptat pentru sufletul consacrat.

19-20 ianuarie.

Reflecţie asupra întrebării: ce sînt eu? şi asupra implicaţiilor sale. Cînd reflectez asupra a ceea ce implică întrebarea *ce sînt eu?* pusă în mod global, îmi dau seama că ea înseamnă: ce calitate am eu pentru a răspunde acestei întrebări? Şi, prin urmare: orice răspuns (la această întrebare) *venind de la mine* trebuie să fie pus la îndoială.

Dar nu va putea să-mi ofere un altul acest răspuns? O obiecţie se iveşte imediat: calitatea pe care acest un altul poate să o aibă pentru a-mi răspunde, validitatea eventuală a spuselor sale, eu o hotărăsc: dar ce calitate am eu pentru a lua o asemenea hotărîre? Nu mă pot raporta deci necontradictoriu decît la o judecată absolută, dar care, în acelaşi timp, mi-ar fi mai interioară decît propria mea judecată; căci, oricît de puţin aş trata această judecată ca *exterioară* mie, problema de a şti care e valoarea ei şi cum să o apreciez se pune inevitabil din nou. Prin aceasta, întrebarea se suprimă ca atare şi se converteşte în apel. Dar poate că, în măsura în care conştientizez *acest apel ca apel*, sînt nevoit să recunosc că acest apel nu e posibil decît pentru că în adîncul meu există ceva diferit de mine, ceva mai interior mie decît eu însumi – şi dintr-odată apelul îşi schimbă înfăţişarea.

Ni se va obiecta: acest apel poate să pară, la prima vedere, fără obiect real – el se poate pierde oarecum în întuneric. Dar ce înseamnă această obiecţie? Că eu nu am sesizat nici un răspuns la această „întrebare", adică „altcineva nu a răspuns". Rămîn aici la nivelul constatării sau al neconstatării; dar prin aceasta mă închid în cercul problematicului (adică a ceea ce este situat *în faţa* mea).

24 ianuarie.

Ieri, în timp ce ne plimbam pe deasupra Mentonului, am reflectat din nou la stăpînirea propriei noastre stăpîniri care este, în mod evident, paralelă reflecţiei la puterea a

doua. E clar că această secundă stăpînire nu este de ordin tehnic şi nu poate fi decît apanajul cîtorva. În realitate, gîndirea, în general, este impersonalul *se**; iar *se* este omul tehnicii, dar şi subiectul epistemologiei, atunci cînd acesta tratează cunoaşterea ca pe o tehnică, şi acesta este, cred, cazul lui Kant. În schimb, subiectul reflecţiei metafizice se opune esenţial lui *se*; în mod esenţial acesta nu este *oricine* (*man in the street*). Orice epistemologie care pretinde că se întemeiază pe gîndire, în general, conduce la glorificarea tehnicii şi a omului de pe stradă (democratismul cunoaşterii care *de fapt o ruinează*). De altfel, nu trebuie să uităm că această tehnică este ea însăşi o degradare, în raport cu creaţia pe care o presupune şi care este, şi ea, transcendentă la nivelul la care domineşte *oricine*. Şi impersonalul *se* este o degradare: dar admiţîndu-l, îl creăm: trăim într-o lume în care această degradare capătă din ce în ce mai mult aspect de realitate.

2 februarie.

Am de gînd să reiau şi să aprofundez toate acestea. Trebuie să spunem că misterul este o problemă care încalcă propriile sale condiţii imanente de posibilitate (şi nu datele sale). Libertatea, exemplu fundamental.

Cum poate fi gîndit efectiv neproblematizabilul? Atîta vreme cît consider actul de a gîndi ca o manieră de a privi, această întrebare nu poate să capete o soluţie. Neproblematizabilul nu poate fi privit sau obiectivat, şi aceasta prin definiţie. Această reprezentare a gîndirii este într-adevăr inadecvată; trebuie să reuşim să facem abstracţie de ea. Dar mai trebuie să recunoaştem că e deosebit de greu. Îmi dau seama că actul de a gîndi e ireprezentabil şi că trebuie să se sesizeze ca atare. Mai mult, el trebuie să perceapă orice reprezentare a lui însuşi ca esenţialmente inadecvată. Dar contradicţia implicată în faptul de a gîndi misterul cade de la sine dacă încetăm să aderăm la o imagine obiectivantă şi falacioasă a gîndirii.

* *on*, în originalul francez (N. trad.)

6 februarie.

Reiau gîndurile mele din 16 ianuarie trecut. De ce ființa, absolut disponibilă pentru altul, nu-și recunoaște dreptul de-a dispune liber de sine? Tocmai pentru că, dispunînd astfel de sine (sinucidere), el devine indisponibil pentru ceilalți sau, cel puțin, acționează asemeni cuiva care nu s-ar preocupa deloc să rămînă disponibil pentru ei. Există aici deci o solidaritate absolută. Opoziție riguroasă între sinucidere și martiriu. Toate acestea se mișcă în jurul formulei: sufletul cel mai esențialmente consacrat este, *ipso facto*, cel mai disponibil. El se dorește instrument: dar sinuciderea este faptul de a se nega ca instrument.

Notele mele din 24 ianuarie (Menton) continuă să mi se pară importante; este evident că impersonalul *se* este o ficțiune, dar totul se petrece ca și cum această ficțiune ar deveni realitate; ea este din ce în ce mai explicit tratată ca realitate (totuși tehnicianul nu este pur tehnician, tehnica nu se poate exercita decît acolo unde anumite condiții minime de echilibru psiho-fiziologice sînt îndeplinite, iar aici am putea, pe drept cuvînt, să ne întrebăm dacă este posibilă, în ultimă analiză, o tehnică avînd ca obiect chiar aceste condiții).

De revenit la noțiunea de problematizare. Mi se pare că orice efort de problematizare este condiționat de afirmarea ideală a unei anumite continuități a experienței care ar trebui salvgardată *împotriva* aparențelor. În această privință, din punctul de vedere al unei problematici oarecare, miracol = nonsens, o egalitate pe care nu o vom recunoaște niciodată îndeajuns de explicit. Dar ideea însăși a acestui continuum empiric nu poate să fie criticată? Ar trebui să găsim raportul exact între acest mod de a pune problema și definiția pe care am dat-o misterului. Dar asta ar trebui, fără îndoială, examinată pe o problemă concretă (întîlnirea).

Aş fi înclinat să spun că această continuitate implicată în orice problematizare este cea a unui „sistem pentru mine", pe cînd, dimpotrivă, în mister, eu sînt antrenat dincolo de orice „sistem pentru mine". Eu sînt angajat *in concreto* într-o ordine care, prin definiţie, nu va putea deveni vreodată obiect sau sistem pentru mine, ci numai pentru o gîndire care mă depăşeşte şi mă cuprinde şi cu care nu pot să mă identific nici măcar în mod ideal. Aici cuvîntul *dincolo* îşi capătă cu adevărat sensul său deplin.

Orice problematizare relativă la „sistemul meu", iar „sistemul meu" – prelungire a „corpului meu".

Acest egocentrism va fi contestat, dar, în realitate, o teorie ştiinţifică oarecare rămîne în ultimă instanţă tributară lui *percipio* şi nicidecum pur şi simplu lui *cogito. Percipio* rămîne centrul real, deşi subtil mascat, al oricărei problematizări.

În altă ordine de idei, mă gîndeam adineaori că aici e vorba, de fapt, de găsirea unei transpuneri speculative a acestui teocentrism practic, ce ia ca centru Voinţa Ta şi nu a mea. Asta mi se pare esenţial. Dar trebuie să observăm, pe de altă parte, că însuşi acest teocentrism presupune afirmaţii teoretice cărora ne este foarte dificil să le dăm o formă: Voinţa Ta nu-mi este deloc dată în sensul în care îmi este voinţa-mea-de-a-trăi, pofta mea; Voinţa Ta este pentru mine ceva care trebuie *recunoscut, citit,* în timp ce pofta mea cere pur şi simplu, se impune pur şi simplu.

7 februarie.

Cu cît trecutul este gîndit mai *in concreto,* cu atît are mai puţin sens să-l declarăm imuabil. Ceea ce este independent de actul prezent şi de interpretarea re-creatoare este o anumită schemă de evenimente care nu este decît abstracţie.

Aprofundare a trecutului – *lectură* a trecutului.

Interpretare a lumii în funcţie de tehnici, în lumina tehnicilor. Lumea *lizibilă, descifrabilă.*

Voi spune, pentru a rezuma, că credinţa într-un trecut imobil se datorează unei erori de optică spirituală. Mi se va spune: trecutul, luat în el însuşi, nu se mişcă, ceea ce se schimbă este maniera noastră de a-l privi. Dar nu trebuie oare să fim idealişti aici şi să spunem că trecutul nu este separabil de privirea pe care o avem asupra lui? Se va mai spune: Este un fapt imuabil că Pierre a realizat cutare act, în cutare moment al timpului – numai interpretarea acestui act se poate modifica, iar ea este exterioară realităţii actului lui Pierre şi lui Pierre însuşi. Dar eu suspectez tocmai faptul că această ultimă afirmaţie este falsă, fără a o putea demonstra în mod absolut. Mi se pare că realitatea lui Pierre – infinit transcendentă actului lui Pierre – rămîne angajată în această interpretare ce reînnoieşte şi recreează acest act. S-ar putea ca aceasta să fie o idee absurdă, va trebui s-o verificăm. Dar aş spune mai degrabă că realitatea lui Pierre se asociază într-un mod aproape indeterminabil cu puterea unei aprofundări care se exercită retroactiv asupra actelor sale, asupra acestui dat considerat imuabil. Aceasta devine cu mult mai clar în planul suprem, în ordinea christologică, dar din ce în ce mai obscur şi nesigur pe măsură ce ne afundăm în neînsemnat. Atîta doar că neînsemnatul nu este decît o limită, importanţa artei romaneşti în culmile sale fiind tocmai de a ne demonstra că, la limită, el nu există şi nu poate exista.

8 februarie.

Istoria mea nu-mi este transparentă; ea nu este istoria mea decît pentru că nu-mi este transparentă. În acest sens, ea nu poate fi integrată în sistemul meu şi poate că ea chiar sparge acest sistem.

11 februarie.

Am senzaţia că toate acestea ar avea nevoie să fie elaborate. În fond, „istoria mea“ nu este o noţiune clară. Pe

de o parte, mă interpretez eu însumi ca obiect al unei biografii posibile. Pe de altă parte însă, pornind de la o anumită experienţă intimă a mea însumi, eu demasc iluzia ce se află în miezul oricărei biografii imaginabile şi sesizez orice biografie ca ficţiune (este ceea ce am indicat la sfîrşitul notei mele despre *Gogol* al lui Schloezer).

14 februarie.

De reflectat asupra autonomiei: mi se pare că nu putem vorbi în mod legitim de autonomie decît în ordinea *gestiunii*, a *administrabilului*. Cunoştinţa – actul sau opera cunoaşterii – poate fi asimilată unei gestiuni?

15 februarie.

Gestiunea unui patrimoniu, a unui bun. Viaţa însăşi asimilată unui bun şi tratată ca susceptibilă de a fi gestionată şi ea, administrată. În toate acestea există loc pentru autonomie: dar, cu cît ne vom apropia mai mult de creaţie, cu atît vom putea să vorbim mai puţin despre autonomie sau, mai degrabă, nu o vom putea face decît la un etaj inferior, cel al exploatării: artistul exploatîndu-şi inspiraţia, de exemplu.

Ideea de discipline autonome – de interpretat şi ea în funcţie de gestiune. Ideea unui anumit fond de exploatat, necesitînd un fel de utilaj sau de capital care i-ar fi special afectat. Această idee îşi pierde orice fel de sens pe măsură ce ne ridicăm la noţiunea unei gîndiri filosofice. Da, aşa este; disciplina este considerată ca un cîmp sau mod de exploatare.

De pus aceasta în legătură chiar cu noţiunea de adevăr; de explicitat postulatul sau modul de figurare latent, comun celor care cred că spiritul trebuie să fie autonom în căutarea adevărului. Asta nu-mi este încă nici mie absolut clar. Mi se pare că se pleacă întotdeauna de la dubla noţiune

a unui cîmp de pus în exploatare și a unui echipament care ar face această exploatare posibilă. Este ca și cum am refuza să admitem că acest echipament poate să fie completat *ab extra*. Ideea unei trișări pe care o declarăm, de altfel, imposibil de efectuat în realitate.

Sînt tentat să cred că ideea de autonomie este legată de un fel de reducere sau de particularizare a subiectului. Cu cît intru mai integral în activitate, cu atît este mai puțin legitim să spun că sînt autonom (în acest sens, filosoful este mai puțin autonom decît savantul, iar savantul, la rîndul lui, este mai puțin autonom decît tehnicianul). Autonomia legată de existența unei sfere de activitate riguros circumscrisă. Dacă este așa, întreaga etică a lui Kant se întemeiază pe un monstruos contrasens, pe un fel de aberație speculativă.

Viața mea, considerată în totalitatea implicațiilor sale – presupunînd că ar putea fi considerată astfel –, nu-mi apare ca administrabilă (nici de către mine, nici de către un altul decît eu). Iar în această măsură eu o sesizez ca insondabilă (conform notei mele din 8 februarie). Între ceea ce administrează și ceea ce este administrat, trebuie să existe o anumită adecvare, care lipsește aici. În ordinea *vieții mele*, gestiunea implică mutilare (mutilare indispensabilă, de altfel, în anumite privințe, dar sacrilegiu din alte puncte de vedere).

Prin aceasta, sîntem nevoiți să transcendem opoziția autonomie-heteronomie. Căci heteronomia este gestionarea de către altul – dar încă gestionare; rămînem pe același plan. În planul iubirii sau al inspirației, această distincție își pierde total sensul. La o anumită profunzime a eului, și într-o zonă în care specificările practice se topesc (în sens de „a se topi“, mai degrabă, decît de „a se fonda“*), termenii de autonomie și de heteronomie devin inaplicabili.

* Gabriel Marcel exploatează aici dublul sens cuprins în forma de persoana a III-a plural *se fondent*, ca provenind, deopotrivă, din verbul (*se*) *fondre*, a (se) topi, și din verbul (*se*) *fonder*, a (se) fonda, a (se) întemeia. (N. trad.)

16 februarie.

Oare n-am înțeles eu totuși greșit pînă acum marele sens al cuvîntului autonomie, ideea unei spontaneități raționale împlinindu-se în afirmarea însăși a legii? Ce se întîmplă, la urma urmelor, aici cu ideea unei rațiuni legiferînd în mod universal pentru sine? Sau, și mai profund, ce demnitate metafizică se cuvine să acordăm actului însuși de a legifera? În realitate, aici e miezul problemei. Cred că legislația nu este decît aspectul formal al gestiunii și că, prin urmare, ea nu o transcende. Astfel încît ceea ce este dincolo de gestiune este, prin definiție, dincolo de legislație.

Autonomia ca non-heteronomie. Înțeleg prin aceasta că ea se referă, fenomenologic vorbind, la o heteronomie presupusă și refuzată; ea este acel „singur!" al copilului ce începe să meargă și refuză mîna ce i se întinde. „Vreau să-mi rezolv treburile singur" este formula germinală a autonomiei; ea are esențialmente ca obiect *facerea* și implică, așa cum remarcam zilele trecute, ideea unui anumit domeniu de activitate circumscris în spațiu și timp. Tot ceea ce este de ordinul intereselor, oricare ar fi ele, se lasă abordat cu o anumită ușurință, asemeni unei provincii, unui district delimitat astfel. Mai mult: eu pot administra sau pot considera drept administrabil nu numai bunurile mele, averea mea, ci tot ceea ce poate fi asimilat, chiar de departe, cu o avere sau, în mod și mai general, cu *faptul-de-a-avea*. În măsura în care, dimpotrivă, categoria faptului-de-a-avea va deveni inaplicabilă aici, nu voi mai putea să vorbesc în nici un sens de gestiune, fie prin altul, fie prin mine însumi, și, prin urmare, nici de autonomie.

21 februarie.

De îndată ce sîntem în ființă, ne aflăm dincolo de autonomie. Iată de ce reculegerea, ca reluare a legăturii cu ființa, mă transportă într-o zonă în care autonomia nu mai

poate fi concepută; iar aceasta este la fel de adevărat şi pentru inspiraţie, pentru orice act care angajează global ceea ce sînt. (Iubirea pentru o fiinţă riguros asimilabilă inspiraţiei sub acest raport.) Cu cît sînt mai mult, cu cît mă afirm mai mult ca fiinţare – cu atît mă afirm mai puţin ca autonom – cu cît reuşesc mai mult să-mi gîndesc fiinţa, cu atît îmi apare ea mai puţin ca aflîndu-se sub propria sa jurisdicţie[34].

26 februarie.

Presupunînd că un aport absolut, un dar complet gratuit a fost făcut omului – fie unora, fie tuturor – în cursul istoriei, în ce sens filosoful este obligat sau, pur şi simplu, are dreptul sau chiar posibilitatea de a face abstracţie de acest dar? A invoca aici autonomia (sau principiul imanenţei, ceea ce, în fond, înseamnă acelaşi lucru) ar însemna să spunem: „Acest aport constituie, în cadrul cursului dialectic reglat al gîndirii, un corp străin, un scandal: cel puţin ca filosof, eu nu pot să-l recunosc". Este cuprinsă această nerecunoaştere în noţiunea însăşi de filosofie? Se interzice aici, la urma urmelor, producerea unei anumite intruziuni în sistemul considerat ca închis. – Dar, *in concreto*, ce înseamnă aceasta pentru mine, filosoful? Acest sistem nu este gîndirea mea, el o depăşeşte; gîndirea mea este inserată doar într-o anumită dezvoltare indefinită, dar cu care se consideră coextensivă de drept[35].

[34] Aceste afirmaţii prezintă un caracter *axial* pentru o metafizică avînd tendinţa să atribuie unei anumite umilinţe ontologice locul pe care majoritatea filosofiilor tradiţionale, de la Spinoza încoace, l-au acordat libertăţii, cel puţin în măsura în care acestea implicau pretenţia subiectului de a se identifica el însuşi în mod raţional cu o anumită Gîndire imanentă Întregului. Posibilitatea însăşi a unei asemenea identificări este radical negată într-o metafizică de tipul celei pe care eu încerc să o definesc aici (notă din 11 septembrie 1934).

[35] El o depăşeşte, am spus, şi nu e fals, dar esenţial este faptul că ea îl transcende. Probabil că s-ar cuveni aici să discutăm noţiunea însăşi de *ca*, şi aş fi foarte dispus să cred că filosoful *ca* filosof, adică în

O anumită unitate-subiect, sau un *cine* avînd funcţia de unitate-subiect, devine un centru de inerenţă sau de aprehensiune în raport cu un anumit *quid,* pe care îl raportează la sine însuşi sau pe care noi îl tratăm ca şi cum l-ar raporta la sine însuşi. Există aici o relaţie care nu este tranzitivă decît în plan gramatical (verbul a avea nu se utilizează aproape niciodată la pasiv, ceea ce spune multe) şi care, fiind esenţialmente *afectantă* pentru unitatea-subiect, tinde să treacă în aceasta, să se transmute într-o stare a acestei unităţi-subiect, fără ca această transmutare sau resorbţie să se poată efectua în întregime.

Pentru *a avea* efectiv, trebuie *să fii* într-un anumit grad, adică, aici, să fii nemijlocit pentru sine, să te simţi afectat, modificat. Dependenţă reciprocă dintre a fi şi a avea.

Remarc că există un paralelism riguros între faptul de a avea în cutiile noastre desene ale lui X..., pe care le vom arăta unui vizitator, şi faptul de a avea idei despre cutare sau cutare problemă, pe care le vom expune atunci. În fond, ceea ce ai este, prin definiţie, expozabil. Este interesant de notat cît de dificil este să substantivăm acest τὸ ὀν; το ὀν se schimbă în ἐξομενον din momentul în care este considerat ca expozabil. Dar există un sens acolo unde a avea conştiinţă înseamnă a te expune în faţa ta însuţi. Conştiinţa ca atare nu este *o posesie*, un mod de a avea, ci ea poate să fie bucuria pentru ceva pe care îl consideră ca *o posesie.* Orice act depăşeşte *o posesie*, dar, după aceea, poate să fie considerat el însuşi ca *o posesie*, iar aceasta, în virtutea unui fel de degradare. Notez că secretul, în opoziţie cu misterul, este în mod esenţial *o posesie* ca expozabilă.

măsura în care el operează în sînul propriei sale realităţi o discriminare care îl mutilează, se reneagă tocmai ca filosof; mai cred că rolul spiritelor celor mai vii din punct de vedere filosofic ale secolului trecut, un Schopenhauer, un Nietzsche, a constat tocmai în punerea în lumină a acestui tip de dialectică, în virtutea căreia filosoful este nevoit să se nege pe sine ca „Fachmensch", ca specialist (notă din septembrie 1934).

Trebuie să înţelegem că orice *posesie* spirituală îşi are izvorul într-un inexpozabil (ideile mele înrădăcinate în ceea ce sînt), dar ceea ce caracterizează acest inexpozabil ca atare este faptul că el nu-mi aparţine, că el este esenţialmente *unbelonging**. Există deci un sens în care eu nu-mi aparţin, tocmai acel sens în care eu nu sînt deloc autonom.

27 februarie.

Noi expunem ceea ce avem, revelăm ceea ce sîntem (în mod parţial, bineînţeles).

Creaţia ca eliberare a inexpozabilului. – Dar filosofia nu există acolo unde creaţia filosofică nu există: ea nu se poate cristaliza, fără a se nega sau trăda, în rezultate susceptibile de a fi, pur şi simplu, asimilate şi, prin urmare, posedate.

1 martie.

Nu s-ar putea porni de la a avea pentru a defini dorinţa? A dori înseamnă a avea neavînd, mai precis elementul psihic sau neobiectiv al lui a avea există deja în întregime în dorinţă: dar dorinţa îşi datorează caracterul său pulsatoriu tocmai separaţiei sale de elementul obiectiv.

4 martie.

Convingerea mea cea mai intimă şi de nezdruncinat – iar dacă ea este eretică, cu atît mai rău pentru ortodoxie – este că, în ciuda a ceea ce au spus atîţia maeştri spirituali şi doctori, Dumnezeu nu vrea nicidecum să fie iubit de noi *împotriva* creatului, ci vrea să fie glorificat prin creat şi pornind de la el. Iată de ce atîtea cărţi de educare mi se par intolerabile. Acest Dumnezeu ridicat împotriva creatului şi oarecum gelos pe propriile sale lucrări nu este, după mine, decît un idol. E o eliberare pentru mine faptul că am scris acest lucru. Şi declar, pînă la noi ordine, că voi fi

* ceva care nu aparţine de nimic (engl.) (N. trad.)

nesincer de fiecare dată cînd voi da impresia că afirm ceva împotriva a ceea ce tocmai am scris. Jenă insurmontabilă ieri cu X... Îi mărturiseam aversiunea mea pentru ceea ce este „confesional". El nu înțelegea și vedea în asta un semn de orgoliu – adevărat este însă tocmai contrariul[36].

5 martie.

Ceea ce am scris ieri ar avea nevoie totuși de unele nuanțări. Este adevărat pentru stadiul în care mă aflu, dar îmi dau seama că acest stadiu este încă rudimentar.

Am reascultat *Missa Solemnis,* dirijată de Weingartner, cu aceeași emoție ca în 1918. Nu există operă pe care să o simt mai armonizată cu ceea ce gîndesc. Este un comentariu luminos.

8 martie.

În legătură cu o frază a lui Brahms, care m-a urmărit toată după-amiaza (în unul din *Intermezzi* op. 118, cred), am înțeles dintr-odată că există o universalitate care nu este de ordin conceptual și aici se află cheia ideii muzicale. Cît este însă de greu de înțeles! Ideea nu poate fi decît fructul unei anumite gestații spirituale. Analogie intimă cu ființa vie[37].

[36] Ceea ce rămîne, în orice caz, absolut adevărat pentru mine, este că orice tentativă de *psihologie divină*, orice pretenție de a imagina atitudinea lui Dumnezeu față de mine îmi inspiră o incoercibilă neîncredere. La urma urmelor, îmi este absolut imposibil să admit că am putea să ne instalăm, oarecum în mod ideal, în Dumnezeu, vreau să spun să ne punem în locul lui pentru a ne întoarce de acolo către noi înșine. Sînt departe de a ignora gravele dificultăți de ordin metafizic și teologic ce decurg cu siguranță dintr-o asemenea imposibilitate, dar trebuie să mărturisesc că înțelesul pe care cei mai mulți teologi îl dau ideii de analogie, pentru a ieși din încurcătură, mi se pare că face loc celor mai grave obiecții. Poziția mea asupra acestui punct mi se pare și mie însumi, de altfel, expusă, fragilă și profund nesatisfăcătoare (notă din 13 sept. 1934).

[37] Și această idee ar mai trebui aprofundată și elaborată. E sigur că Bergson are dreptate cînd spune că ne aflăm aici într-o ordine în care

10 martie.

M-am gîndit din nou la sinucidere: în fond, experienţa pare să ne demonstreze că oamenii pot să fie *disposed of, got rid of.* Mă consider deci ca putînd fi şi eu *disposed of.* Dar aici ar trebui să determinăm cu precizie limitele în care această experienţă externă a mortalităţii celorlalţi este cu adevărat efectuată. În realitate, ea este cu atît mai completă, cu cît e vorba de fiinţe care n-au contat (existat) niciodată pentru mine. Dar *being disposed of* îşi pierde, dimpotrivă, din ce în ce mai mult semnificaţia pentru acele fiinţe care, în măsura în care au contat vreodată realmente pentru mine, continuă cu necesitate să conteze. („Noţiunea“ (?) pe care o traduce expresia a aparţine trecutului nu este univocă; ea este susceptibilă de o atenuare indefinită, iar sensul său nu-şi capătă deplina consistenţă decît acolo unde e vorba de un instrument aruncat la rebut, fără întrebuinţare, de un deşeu.) Mi se va spune, desigur, că trebuie să stabilim o distincţie radicală între celălalt ca obiect, care îi este cu adevărat *got rid of,* şi un întreg ansamblu de suprastructuri subiective pe care spiritul meu i-l alipeşte şi care supravieţuiesc acestui obiect, în măsura în care spiritul meu însuşi îi supravieţuieşte. Dar, aşa cum au observat neohegelienii cu o admirabilă luciditate, această distincţie este, în realitate, cu totul precară şi îndoielnică. De asemenea, ea nu este aplicabilă decît la limită şi îşi pierde progresiv sensul acolo unde e vorba de o fiinţă realmente amestecată în viaţa mea. Nu putem nega acest lucru decît pretinzînd că acest cuvînt, *amestecat*, este inaplicabil aici şi că monadismul absolut este adevărat. Dacă nu este, şi pentru mine e evident că, într-adevăr, el nu este, trebuie să recunoaştem că acest punct de pornire este imposibil acolo unde există o intimitate efectivă. O intimitate – aceasta este cu adevărat noţiunea fundamentală aici.

durata se incorporează, într-un fel, tocmai în ceea ce ea pregăteşte şi face să se nască. Dar poate că Bergson nu a proiectat totuşi suficientă lumină asupra a ceea ce s-ar putea numi aspectul structural al acestui ordin de realitate (notă din 13 sept. 1934).

Dar atunci este clar că nu mă pot considera pe mine însumi ca putînd *be disposed of* decît cu condiţia de a mă trata ca pur străin – deci lăsînd deoparte orice posibilitate de obsesie (folosesc aici cuvîntul în accepţiunea engleză). Şi voi ajunge la următoarea concluzie – cu cît am realizat o intimitate mai efectivă şi mai profundă cu mine însumi, cu atît pot considera mai îndoielnică şi chiar absurdă reprezentarea pe care mi-o formez despre mine însumi ca despre un obiect pe care ar sta în puterile mele să-l scot definitiv din funcţiune. [Se înţelege de la sine că, atunci cînd folosesc termenul de obsesie, am în vedere urmările pe care le poate antrena pentru mine o crimă al cărei autor sînt – eu nu pot să scap cu adevărat de victima mea – ea îmi rămîne prezentă în chiar obsesia pe care mi-am creat-o crezînd că o suprim.] Şi aici mi se va spune: Toată problema este de a şti dacă victima e conştientă de această obsesie pe care o trezeşte la cel care crede că a eliminat-o din universul său. Dar ar trebui să reluăm aici, mai îndeaproape, problema însăşi a conştiinţei şi, în primul rînd, să reînnoim terminologia extenuată de care ne folosim de obicei pentru a o formula. Este evident că, dacă ader la un anumit paralelism psiho-fizic, voi fi înclinat să declar că, acolo unde corpul ca atare este distrus, conştiinţa însăşi este, fără îndoială, abolită. Rămîne de văzut cum trebuie să gîndim acest paralelism.

Pentru mine, lumea este astfel ordonată, încît sîntem invitaţi, oarecum în mod expres, să credem în acest paralelism şi, prin urmare, în realitatea morţii. Dar, în acelaşi timp, o voce mai secretă, semne mai subtile ne permit să presimţim că acesta s-ar putea să nu fie decît un decor, un decor care trebuie tratat şi apreciat ca atare. Iar aici apare libertatea, care se ridică împotriva aparenţelor – libertatea care, pe măsură ce se trezeşte, distinge la marginile experienţei aşa-zise complicităţi, aşa-zise promisiuni – aluzii care se lămuresc şi se consolidează unele pe altele – ale unei eliberări, ale unei aurore de neînchipuit pînă acum.

Apropo de moarte, de mortificare: de înţeles că, din punct de vedere creştin, moartea reprezintă, în raport cu viaţa, un plus sau o trecere către un plus, o exaltare – şi nu o mutilare sau o negare, aşa cum s-a crezut printr-un contrasens nefericit. Dacă ar fi adevărat, Nietzsche ar avea în întregime dreptate – dar el greşeşte, pentru că s-a mărginit la o noţiune exclusiv naturalistă a vieţii şi, din acest punct de vedere, problema nu mai are nici un sens. Viaţa înţeleasă astfel nu comportă un dincolo, o supraînălţare, ea nu mai poate fi transcendată.

Fără dată.

Despre problema fiinţei.

Problema fiinţei tinde să se pună mai întîi ca nevoie de a şti care este stofa ultimă a lumii. Cercetare care se dovedeşte, prin esenţa sa, dezamăgitoare: reflecţia va demonstra, pe rînd, că noţiunea de stofă este ea însăşi obscură, ambiguă, poate chiar inaplicabilă lumii în ansamblul său; dar, mai ales, că această stofă, presupunînd că ar fi identificată, ar putea să nu fie esenţială. De unde un interval, o margine între exigenţa obscură în sine, care a dat naştere problemei, şi termenii în care această problemă este pusă; chiar dacă problema ar fi sau ar putea fi rezolvată, probabil că exigenţa nu ar fi satisfăcută. Această exigenţă are tendinţa, în cazul acesta, să capete în mod mai direct conştiinţă de sine. Se operează atunci o trecere la ideea unei organizări sau a unei structuri inteligibile.

Acesta este unul din drumurile posibile.

Dar mai sînt şi altele: reflecţie asupra ideii de aparenţă, asupra implicaţiilor pe care le are faptul însuşi că există aparenţe; pe de altă parte, reflecţie asupra faptului afirmaţiei.

Există aparenţe care pot să fie în mod manifest decelate ca aparenţe. Mirajul în toate formele sale. Însă la acest nivel nu ajungem niciodată decît la rectificări. Va exista totuşi

o mare tentaţie de a prelungi aici toate liniile, considerînd întreaga experienţă ca φαινόμενον. Se va pune însă o problemă criteriologică foarte dificilă, aceeaşi care se pune, de exemplu, atunci cînd se face distincţia între calităţi primare şi calităţi secundare. Reflecţia va sfîrşi prin a descoperi că acele calităţi primare nu sînt necesarmente investite cu o prioritate ontologică în raport cu calităţile secundare. Şi aici avem de-a face cu o exigenţă care trădează o dificultate radicală în a deveni transparentă sieşi.

Problema afirmaţiei. Orice ontologie se concentrează în jurul actului de a afirma, considerat, pe drept cuvînt, nu în sine, nu ca act, ci în intenţionalitatea sa specifică. În această zonă se va stabili, de altfel, un fel de vecinătate periculoasă între ontologie şi logica propriu-zisă.

12 martie.

Niciodată şi în nici un caz afirmaţia nu se va putea înfăţişa ca generatoare a realităţii a ceea ce ea afirmă. Formula este aici: Afirm asta pentru că este. Această formulă traduce, de altfel, deja, o primă reflecţie, dar în acest moment *asta este* apare ca fiind în afara afirmaţiei şi anterioară ei; aceasta se referă la un dat. Totuşi, o a doua reflecţie se va produce aici. Afirmaţia, reflectîndu-se pe sine, este nevoită să încalce teritoriul rezervat şi oarecum consacrat al lui *asta este*. Atunci îmi spun: dar acest *asta este* presupune el însuşi o afirmaţie. Iar, dacă nu reuşesc să consider afirmaţia însăşi ca generatoare, vom asista la o regresie ce pare nesfîrşită. Să nu grăbim acest punct, totuşi. Să admitem un fel de investire prealabilă a eului de către fiinţă; prin *eu* înţeleg aici subiectul afirmator. Acest subiect intervine şi el ca mediator între fiinţă şi afirmaţie; se pune atunci problema pe care am semnalat-o în notele mele din 19 ianuarie, căci sînt nevoit acum să mă întreb care este statutul ontologic al acestui eu în raport cu fiinţa care îl investeşte. Este el scufundat în fiinţă sau, dimpotrivă, este

cel care o comandă? Dar, dacă el comandă, ce anume îi conferă această dominaţie şi ce înseamnă ea mai precis?

14 martie.

Vom spune, oare, că o reflecţie mai profundă ne va conduce la recunoaşterea faptului că afirmaţia presupune o putere de impunere, care i-ar lua-o cumva înainte şi care i-ar conferi substanţa a ceea ce este proferat în această afirmaţie? E foarte probabil că acesta e adevărul, dar cum pot să abordez acest adevăr?

Se cuvine să remarcăm, în orice caz, că această putere de impunere este, prin esenţa ei, transcendentă metaproblematicului (Cf. nota din 6 februarie trecut).

Angoasa depăşeşte în zilele acestea orice măsură. Conferinţa pentru dezarmare ia sfîrşit. Incident la Kehl, unde domneşte teroarea. Sînt momente în care trăiesc cu sentimentul că moartea planează asupra noastră, a tuturor, asupra a tot ceea ce iubim. Mergînd la V... azi după-amiază, am avut, în rue La Condamine, ca un fel de iluminare, următoarea idee: „Gîndeşte-te că visul e pe cale să devină coşmar şi, cînd coşmarul va fi atins paroxismul, te vei trezi. Asta va fi ceea ce tu numeşti astăzi moarte". Această idee m-a întărit. E un mijloc de a suporta ideea distrugerii Parisului, care mă obsedează.

16 martie.

„Misterele nu sînt adevăruri care ne depăşesc, ci adevăruri care ne cuprind în ele." (R.P. Jouve.)

31 martie.

Apropo de sinuciderea lui N... Stă oare în puterea mea să mă reduc la o neputinţă absolută? Pot să mă folosesc de voinţa mea pentru a mă pune în situaţia de a nu mai vrea

nimic, de a nu mai putea nimic? Se pretează realitatea la această defecţiune absolută sau, cel puţin, cine doreşte acest lucru? Minimul pe care îl putem afirma este că realitatea pare, în orice caz, astfel ordonată, încît îmi întreţine credinţa în posibilitatea unui asemenea demers, în eficacitatea sa ultimă. Sînt încurajat de toate aparenţele strînse în jurul meu să cred că pot efectiv *get rid of myself*.

Astfel se exprimă o fenomenologie a sinuciderii ce constă în examinarea modului în care sinuciderea nu poate să nu mi se înfăţişeze: eliberare totală, dar în care eliberatorul, eliberîndu-se de el însuşi, se suprimă în acelaşi timp.

Dar e loc şi pentru un alt mod de reflecţie, care este hiperfenomenologic: sînt veridice aceste aparenţe reunite? Ele par coalizate pentru a mă face să cred că libertatea mea este radicală; dar este posibilă această acţiune absolută a mea asupra mea însumi? Dacă ar fi posibilă, se pare că şi eu aş fi îndreptăţit să-mi revendic un fel de indulgenţă, deoarece nu aş continua să fiu decît printr-o permisiune continuă pe care mi-aş acorda-o mie însumi. Toată problema e de a şti ce fel de realitate este realitatea mea, într-o lume a cărei structură nu tolerează ceea ce am numit o defecţiune absolută. Pentru mine, este evident, în orice caz, că o asemenea lume exclude pînă şi posibilitatea unei participări la fiinţa ce întemeiază realitatea mea de subiect. Aici eu nu mai sînt decît ceva care s-a produs, *something that happened to be*, dar acestui eveniment la care mă reduc, eu îi atribui, în acelaşi timp, cea mai radicală putere asupra sieşi. Nu există aici o contradicţie internă? Cu alte cuvinte, eu sînt viaţa mea, dar mai pot eu s-o gîndesc?

11 aprilie.

Am realizat, o dată în plus, următorul lucru: pentru fiecare dintre noi, în fiecare moment, este posibil cel mai rău, sau ceea ce noi considerăm a fi cel mai rău: lipsa de

garanție obiectivă. Trebuie ca aceasta să poată fi conciliată cu ideea unui Dumnezeu, dar a unui Dumnezeu atotputernic. Totuși, faptul că cel mai rău este posibil nu demonstrează slăbiciunea infinită a lui Dumnezeu? Între această slăbiciune infinită și acea putere infinită se pare că se realizează o misterioasă uniune, o coincidență dincolo de ordinea cauzelor.

23 iulie.

Ca urmare a unei discuții cu R. C... despre conexiunea dintre suferință și păcat.

Eu susțin că această conexiune este, la drept vorbind, inexperimentabilă, adică ea nu poate fi transpusă în planul unei experiențe concretizabile. În prezența cuiva care suferă, eu nu pot nicidecum să spun – suferința dumneavoastră este prețul pentru cutare păcat, al cărui autor s-ar putea, de altfel, să nici nu fiți. (C... invoca ereditatea, ceea ce, din punct de vedere religios, este o aberație.). Ne aflăm aici în *insondabil* și există ceva aici ce ar trebui lămurit din punct de vedere filosofic. Lucru ciudat, suferința nu este, într-adevăr, susceptibilă să capete o semnificație metafizică sau spirituală decît în măsura în care implică un mister insondabil. Dar, pe de altă parte – și aici e paradoxul –, orice suferință este, prin chiar esența ei, „concretă“, de unde tentația aproape irezistibilă de a-i găsi o explicație sau o justificare care să fie și ea determinată, justificată. Ceea ce nu este însă posibil. Din punct de vedere religios, problema va consta în transformarea insondabilului în valoare pozitivă. Întrevăd aici o întreagă dialectică: a da o explicație particulară pe planul plății înseamnă a face din Dumnezeu cineva, adică a-l pune pe același plan cu orice ființă care suferă, înseamnă chiar a invita această ființă particulară la discuție, la revoltă (de ce eu și nu un altul? De ce ce cutare greșeală și nu alta?

etc.). Este evident însă că tocmai planul comparației și al discuției trebuie depășit. Aceasta înseamnă, fără îndoială, că „această suferință“ trebuie să fie înțeleasă ca participare efectivă la un mister universal, trebuie sesizată ca fraternitate, ca legătură metafizică.

Nu trebuie uitat, pe de altă parte, că cel care îmi atrage atenția din afară – mă gîndesc la R. C... – asupra legăturii dintre suferința și păcatul meu trebuie să fie calificat în interior pentru a împlini acest act. El nu poate fi calificat însă decît dacă este el însuși umil și se oferă să participe la păcatul meu. Poate că trebuie să participe chiar și la suferința mea. Pe scurt, dacă el este un alt eu însumi. Ca pur și simplu altul, el nu poate îndeplini acest rol, el nu este calificat să-l joace. Trecere posibilă la poziția filosofică a lui Christos[38].

26 iulie.

A-avea și spațialitate. A-avea se referă la faptul de a prinde, dar se pare că nu există priză decît la ceea ce este în spațiu sau la ceea ce este asimilat spațialului. De cercetat îndeaproape aceste două enunțuri.

30 iulie.

Voiam să notez deja la Rothau că sediul suferinței pare să fie zona în care a-avea trece în a-fi. E adevărat, oare, că nu sîntem vulnerabili decît în posesiunile noastre?

Adineaori, în timpul unei minunate plimbări deasupra Zermatt-ului, mă gîndeam din nou cu precizie la esențiala

[38] Aceste însemnări au, după mine, o mare importanță în ceea ce privește relația metafizică implicată în sacerdoțiu, făcînd abstracție de altfel de orice particularitate confesională. Ele permit, cred, să suprindem prăpastia care separă atitudinea preotului de cea a moralistului. De îndată ce preotul tinde să se convertească în moralist, el se neagă ca preot.

mutabilitate a trecutului. În fond, ideea că evenimentele se depun în cursul istoriei este o idee falsă. Dacă privim lucrurile mai îndeaproape, nu există sedimentare istorică. Trecutul rămîne relativ la o anumită lectură, la un anumit tip de lectură. Simţeam cum se precizează în mine ideea unei tensiuni reciproce între trecut şi tipul de atenţie care se concentrează asupra lui. Ideea lui „o dată pentru totdeauna", a ceea ce a „trecut pur şi simplu" ar acoperi, în acest caz, un veritabil paralogism. Nu mă pot abţine să cred că aceasta seamănă cu începutul unui anumit drum la care nu m-am angajat încă în mod real. Poate că ar fi cu ce să aducem noi lămuriri problemei morţii, dar nu văd încă destul de clar, nu am deocamdată decît un fel de presentiment. De căutat implicaţiile pozitive ale unei critici a ideii de depunere istorică.

13 august.

Cunoaşterea ca mod al lui a-avea. Posesia unui secret. A deţine, a dispune de – şi regăsim, astfel, ceea ce am scris despre expozabil. Opoziţie absolută între secret şi mister, care este, prin esenţa sa, ceea ce nu deţin, ceva de care nu dispun. Cunoaşterea ca mod al unui a-avea esenţialmente comunicabil.

14 august.

Dublă permanenţă implicată în a-avea (folosesc întotdeauna drept caz-tip faptul de a avea un secret). Secretul însuşi este ceva ce rezistă duratei, eroziunii duratei sau ceva care este considerat ca atare; dar la fel stau lucrurile şi cu subiectul, cu acel *cine*, altfel secretul s-ar distruge pe sine. Este evident că secretul e direct asimilabil obiectului păzit, conţinutului păstrat într-un conţinător. Cred că această asimilare este posibilă întotdeauna din momentul în care

ne aflăm în a-avea. Ceea ce trebuie remarcat însă este faptul că analiza conservării spaţiale trimite ea însăşi la spiritual, am spus deja asta cu mult timp în urmă.

De cercetat în ce măsură *avem* un sentiment, în ce condiţii un sentiment poate să fie tratat ca posesie. Cred că, din punct de vedere strict social, este posibil, în măsura în care sînt propriul meu interlocutor.

Prezenţa ca acel ceva de care nu dispun în nici un fel, ceva ce nu am. Tendinţa continuă, fie de a o converti în obiect, fie de a o considera ca aspect al meu. E ca şi cum n-am fi înzestraţi pentru a o gîndi. Iar aceasta permite nenumărate aplicaţii.

Avutul mental: anumite fiinţe sînt astfel construite, încît pot pune mîna pe cutare element al acestui fapt, ca pe un obiect anume sau ca pe o hîrtie de calitate – ei s-au constituit pe ei înşişi după imaginea ierarhiilor pe care le-au fixat în jurul lor. Dar se poate spune, de asemenea, şi în mod reciproc, că aceste ierarhii nu sînt decît simbolizări tangenţiale cu ordinea pe care au instaurat-o în ei înşişi. În orice caz, între acestea corespondenţa tinde să fie pe cît de riguroasă, pe atît de posibilă. Intervenţia corpului ca principiu, insondabil în sine, de perturbare. Această ordine pe care am instaurat-o în mine depinde de ceva de care, la urma urmelor, eu nu dispun.

Atunci cînd sînt pus în condiţii „normale", avutul meu mental se conformează naturii sale de avut; dar el încetează să o facă din clipa în care aceste condiţii se modifică. Pe drept cuvînt, se pare că aceste condiţii depind oarecum de mine şi tind, chiar prin asta, să pară şi ele avuturi. Dar aceasta este în mare măsură o iluzie.

15 august.

Preocupat din nou de problema de-a şti ce înseamnă faptul de a poseda calităţi. Mi se pare că expresia *de asemenea* nu are sens decît în ordinea lui a-avea; poate că

recursul la această ordine, pentru a gîndi calităţile, nu este decît un expedient, un *makeshift* necesar pentru a concepe sau a te convinge că poţi concepe juxtapunerea calităţilor. Sînt foarte obosit în seara asta – dar mi se pare că este aici un drum ce merită urmat.

16 august.

Ceea ce vreau să spun este că, din clipa în care intervine categoria lui *de asemenea*, a lui *în plus*, se introduce în mod ilicit şi categoria lui a-avea. Aceasta ar fi valabil chiar pentru o calitate unică, în măsura în care nu putem să nu ne-o imaginăm ca adăugată – la nimic (înăuntrul unui anumit conţinător ideal). Am senzaţia că de aici se pot trage consecinţe metafizice importante, mai ales în privinţa imposibilităţii de a-l gîndi pe Dumnezeu după modul lui a-avea ca şi *avînd*. În acest sens, orice doctrină a atributelor ar avea, inevitabil, tendinţa să ne deruteze – acel *ego sum qui sum* al Scripturii ar fi, ontologic vorbind, într-adevăr formula cea mai adecvată.

Am putea să ne întrebăm aici care este raportul dintre a-avea şi pasivitate – cred că sîntem pasivi, că dăm prilejul la ceva, în măsura exactă în care participăm la ordinea lui a-avea. Dar acesta nu este, fără îndoială, decît un aspect al unei realităţi mult mai profunde.

Nu s-ar putea concepe faptul-de-a-avea ca o anumită manieră de a fi ceea ce nu eşti?

E evident că toate aceste reflecţii, atît de abstracte în aparenţă, sînt susţinute, în cazul meu, de o experienţă neobişnuit de directă a aderenţei la ceea ce posezi (care este exterior fără să fie astfel). Trebuie să revenim mereu la cazul-tip al corporeităţii, la faptul de-a avea un corp, la faptul-de-a-avea-tip, absolut. Şi, dincolo de corporeitate, să surprindem raportul cu viaţa mea. Semnificaţia ontologică a sacrificiului vieţii, a martiriului; am mai notat această idee, dar trebuie să revenim neîncetat la ea. De

asemenea, ceea ce întrezăresc în această clipă, este necesitatea de a sublinia deopotrivă identitatea aparentă şi opoziţia reală dintre martiriu şi sinucidere, primul ca afirmare de sine[39], a doua ca ştergere de sine.

Fundamentul ontologic al ascetismului creştin. Nu trebuie însă ca această detaşare (sărăcie, castitate) să fie o abstracţie; e nevoie ca tot ceea ce rămîne în urma acestei detaşări să fie regăsit pe un plan superior. Cred că toate textele evanghelice ar trebui recitite în lumina acestor reflecţii.

27 septembrie.

Recitesc aceste ultime note. De analizat ideea de apartenenţă, de *belonging*. Corpul meu îmi aparţine şi nu îmi aparţine – aceasta este rădăcina opoziţiei dintre sinucidere şi martiriu. De demascat fundamentele metafizice ale unui studiu asupra limitelor între care am dreptul să dispun de corpul meu. Ar fi absurd să condamnăm sacrificiul sub pretextul că viaţa mea sau corpul meu nu-mi aparţin. De cercetat în ce sens, în ce limite sînt stăpînul vieţii mele.

Ideea de apartenenţă pare să o presupună pe cea de organicitate, cel puţin în măsura în care aceasta din urmă este implicată în faptul de a comporta un „înăuntru". Dar ideea unui „înăuntru" nu este clară. Dacă o analizăm, descoperim, într-adevăr, că ea nu e pur spaţială. Cel mai bun exemplu este aici cel al casei sau a ceea ce poate fi asimilat unei case, de exemplu o peşteră.

Am reflectat la aceasta în Luxembourg, de unde m-am întors cu următoarea formulare: „Faptul-de-a-avea este

[39] E clar că această formulă este inadecvată: ceea ce se afirmă în martiriu nu este sinele, ci fiinţa al cărui sine devine martor în actul însuşi prin care se abandonează. Invers, s-ar putea spune că în sinucidere sinele se afirmă, dimpotrivă, prin modul în care pretinde să se rupă de realitate (notă din 27 sept. 1934).

relativ la o ordine ce comportă referinţe la celălalt ca celălalt[40]". Trebuie să vedem, într-adevăr, că ascunsul, secretul este *ipso facto* expozabilul. Aş încerca mîine să examinez contrariul acestei idei din punctul de vedere al lui a fi. Pentru mine e evident că fiinţa nu implică nimic de acest fel; poate chiar în ordinea lui a fi, celălalt tinde să se desfiinţeze, să se nege.

28 septembrie.

De cercetat dacă distincţia dintre înăuntru şi afară nu este negată de fiinţa ca atare. Conexiune cu problema aparenţei. De văzut dacă, atunci cînd introducem noţiunea de aparenţă, nu trecem, fără să bănuim, în planul lui a-avea. Cînd ne întrebăm care este legătura între fiinţă şi aparenţele sub care se prezintă, căutăm să aflăm modul în care ele pot fi integrate în fiinţă. De îndată însă ce intervine ideea unei integrări, ne aflăm în a-avea. Fiinţa nu pare că ar putea fi vreodată o sumă.

7 octombrie.

De reluat categoria lui a-avea ca şi implicată în faptul, pentru un subiect, de a avea (de a comporta) predicate. Caracterul neesenţial al opoziţiei dintre faptul de a produce pentru sine şi cel de a produce în afară. Faptul-de-a-avea cuprinde în sine posibilitatea acestei alternanţe, a acestui ritm. De examinat raportul dintre acesta şi actul de conştiinţă. Nu implică oare şi conştiinţa această dublă posibilitate? Probabil că nu există diferenţă fundamentală între faptul de a avea conştiinţă şi cel de a face cunoscut, de a-i face pe ceilalţi să-şi dea seama. *Celălalt* este deja prezent cînd am conştiinţă pentru mine însumi, iar ex-

[40] Veriga intermediară este faptul că distincţia dintre înăuntru şi afară are consecinţe de perspectivă care nu sînt posibile decît acolo unde intervine distincţia dintre acelaşi şi celălalt.

presia nu este posibilă, presupun, decît pentru că lucrurile stau astfel. Ar trebui să trecem de aici la infraconştient şi la supraconştient. Le putem noi distinge? De pus, eventual, aceasta în legătură cu ceea ce am scris despre implicaţiile lui *ce sînt eu* (cf. nota din 12 martie).

Nu s-ar putea spune, oare, că nu există problemă decît în ordinea lui a-avea sau a ceea ce este tratat ca atare? Aş trimite aici la expunerea mea despre misterul ontologic. În sfera problematicului, distincţia dintre afară şi înăuntru este importantă: ea se şterge de îndată ce pătrundem în mister.

11 octombrie.

De examinat raporturile dintre faptul-de-a-avea şi putere. A spune: „Am puterea să..." înseamnă: *puterea de* calcul printre atributele mele, printre apanajele mele. Dar asta nu e totul: a-avea înseamnă a putea, căci înseamnă într-un sens, a dispune de. Aici atingem punctul de maximă obscuritate şi de maximă soliditate al lui a-avea.

13 octombrie.

De pus în relaţie notele mele din ultimele zile cu ceea ce am spus odinioară despre funcţionalizat. O funcţie este, prin definiţie, ceva ce ai, dar, în măsura în care funcţia mea mă devoră, ea devine eu, ea înlocuieşte ceea ce sînt eu. De făcut distincţia între funcţie şi act, căci actul scapă, în mod evident, categoriei lui a-avea. De îndată ce există creaţie, la orice grad ar fi, sîntem în a fi. Aceasta este ideea pe care ar trebui să o facem pe deplin inteligibilă. Una din dificultăţi provine din aceea că creaţia, în sensul finit al acestui cuvînt, nu este, fără îndoială, posibilă decît în sînul unui anumit a avea. Cu cît creaţia se eliberează mai mult de ea, cu atît e mai aproape de creaţia absolută.

Schemă.

1° E instructiv să notăm că, în cursul istoriei, majoritatea filosofilor au ocolit în mod intenţionat faptul-de-a-avea. Aceasta ţine, fără îndoială, de faptul că în această noţiune există ceva funciarmente ambiguu, obscur, aproape de neelucidat.

2° Din clipa în care atenţia filosofului se îndreaptă asupra lui a-avea, această atitudine nu i se poate înfăţişa decît ca nejustificabilă. S-ar putea, de altfel, ca o analiză fenomenologică a acestui fapt să fi constituit o introducere utilă la o analiză reînnoită a fiinţei. Prin analiză fenomenologică voi înţelege analiza unui conţinut implicit de gîndire, în opoziţie cu o analiză psihologică a unor *stări*.

3° Se pare:

a) că nu se poate vorbi de faptul-de-a-avea decît acolo unde un anumit *quid* este raportat la un anumit *cine*, considerat ca centru de inerenţă şi de aprehensiune la un nivel transcendent;

b) că, într-un mod mai riguros, noi nu putem să ne exprimăm în termeni de-a avea decît atunci ne mişcăm într-o ordine în care, într-o manieră oarecare şi la un grad oarecare de transpunere, opoziţia dintre afară şi înăuntru îşi păstrează un sens;

c) că această ordine comportă, în mod esenţial, pentru reflecţie, referinţe la celălalt ca celălalt.

4° Ordinea lui a-avea este ordinea însăşi a predicaţiei sau chiar a caracterizabilului. Dar problema metafizică, ce se va pune aici, va fi de a şti în ce măsură o realitate autentică, o realitate ca atare, se pretează la o caracterizare şi dacă fiinţa nu este, prin esenţa ei, necaracterizabilă, ştiut fiind, de altfel, că necaracterizabilul nu este nedeterminatul.

5° Necaracterizabilul este, de asemenea, şi ceea ce nu poate fi posedat. – Trecere la prezenţă. Regăsim aici diferenţa dintre tu şi el. Este evident că acest *tu* ca şi *el* cade pradă unei judecăţi caracteristice. Dar e la fel de clar că

acest tu ca şi *tu* se pune pe un alt plan. De examinat, din acest punct de vedere, lauda.

Opoziţia dintre dorinţă şi iubire constituie o ilustrare foarte importantă a opoziţiei dintre a avea şi a fi. A dori înseamnă, într-adevăr, a avea neavînd. Dorinţa poate fi privită, deopotrivă, ca autocentrică şi heterocentrică (polaritatea dintre acelaşi şi celălalt). Iubirea transcende opoziţia dintre acelaşi şi celălalt în măsura în care ne stabileşte în a fi.

Altă aplicaţie esenţială: diferenţa dintre autonomie şi libertate (cf. nota din 16 februarie).

23 octombrie.

Reţin astăzi că în conţinut se află ideea unei acţiuni potenţiale (posibilitatea de a vărsa, de a împrăştia etc.). În conţinut există ceea ce există şi în *posedare*, o putere. Conţinutul nu este pur spaţial.

27 octombrie.

De aprofundat, mai mult decît pînă acum, natura dependenţei lui a fi faţă de a avea: posesiunile noastre ne devoră. Rădăcini metafizice ale nevoii de conservare. S-ar putea să regăsim aici ceea ce am scris în altă parte despre alienare. Sinele se încorporează în lucru posedat; mai mult, poate că sinele nu există decît acolo unde există posesie. Dispariţia sinelui în sînul actului, al creaţiei de orice fel; el nu revine, se pare, decît atunci cînd există oprire a creaţiei.

29 octombrie.

Ar trebui să dezvolt ceea ce am spus despre necaracterizabil. Nu putem gîndi o caracteristică fără a o ataşa unui subiect prin legătura pe care o desemnează verbul a aparţine. Dar aceasta presupune un fel de figurare, a cărei natură ar trebui să o precizăm. Noi sîntem într-o ordine

ce comportă esenţialmente folosirea formei *de asemenea*; această caracteristică este aleasă *dintre* multe altele. Dar, pe de altă parte, nu ne aflăm în prezenţa unei colecţii, aşa cum ar vrea fenomenismul; există întotdeauna transcendenţa lui cine. Dar nu este această transcendenţă relativă la atitudinea însăşi pe care o adopt în faţa acestui cine? Nu este ea o proiecţie? De pus această idee la punct, pentru că este încă prea vagă pentru mine.

A gîndi pe altcineva înseamnă a mă afirma, într-un anumit fel, în faţa acestuia. Mai precis, celălalt se află pe marginea cealaltă a unei prăpastii; el nu comunică cu mine. Dar această separaţie, această absenţă, eu nu o realizez decît oprindu-mă, delimitîndu-mă oarecum pe mine însumi sau, altfel spus, figurîndu-mă.

30 octombrie.

Iată ce întrevăd. Lumea lui acelaşi şi celălalt este cea a identificabilului. Atîta vreme cît rămîn prizonierul ei, mă înconjur cu o zonă de absenţă. Şi pot să mă gîndesc pe mine însumi după categoria lui a-avea numai cu condiţia să mă stabilesc în această zonă. A identifica înseamnă, într-adevăr, a recunoaşte că ceva sau cineva are sau nu are cutare caracteristică şi, invers, cutare caracteristică este relativă la o identificare posibilă.

Toate acestea nu capătă un sens sau un interes decît dacă reuşim să gîndim un dincolo al acestei lumi a aceluiaşi şi a celuilalt; un dincolo care ar fi destinat ontologicului ca atare. De aici încep greutăţile.

Ceea ce putem vedea imediat este că întrebarea „ce sînt eu?“ nu are echivalent în planul lui a-avea. Acestei întrebări, nu pot, prin definiţie, să-i răspund eu însumi (cf. notele mele din martie trecut).

II

Schiţă a unei fenomenologii a lui a-avea[41]

Aş dori să insist mai întîi asupra caracterului concentrat al comunicării pe care mă pregătesc să v-o ţin. Ea cuprinde germenele unei filosofii pe care, în majoritatea ei, mă marginesc la a o presimţi doar şi căreia probabil că alţii vor fi în stare să-i dezvolte, dacă e viabilă, diferite părţi, în forme pe care eu nu le pot imagina amănunţit. Mai este posibil, de altfel, ca unele căi, cărora eu aş dori să le schiţez traiectoria, să se „înfunde".

Ceea ce mă simt obligat să indic, de la început, este modul în care am ajuns să mă interoghez asupra lui a-avea. Această reflecţie generală s-a grefat, oarecum, pe unele cercetări mai specifice, mai concrete, şi, pentru a începe, mi se pare indispensabil să mă refer la ele. Îmi cer iertare că trebuie să mă citez aici pe mine însumi, dar acesta e mijlocul cel mai simplu de a vă introduce în preocupările ce au dat naştere cercetărilor, în aparenţă atît de abstracte, al căror rezumat, care v-a fost deja înmînat, v-a indicat sensul general al comunicării.

[41] Comunicare prezentată în noiembrie 1933 la Societatea Filosofică din Lyon.

În *Jurnalul metafizic* puneam deja următoarea problemă, ce pare a fi, în primă instanţă, de ordin pur psihologic – cum putem identifica un sentiment încercat pentru prima dată? Experienţa dovedeşte că, de fapt, acestă identificare este adesea foarte anevoioasă (iubirea poate lua forme deconcertante, care îl împiedică pe cel care o trăieşte să-i bănuiască adevărata natură). Constatam că această identificare este cu atît mai realizabilă, cu cît sentimentul poate fi mai mult asimilat cu ceva pe care *îl am*, în sensul în care am o răceală sau un pojar – el se lasă atunci circumscris, definit, intelectualizat. În această măsură, pot să-mi fac o oarecare idee despre el şi să-l confrunt cu noţiunea prealabilă pe care puteam să o am despre acest sentiment în general (schematizez, bineînţeles, în acest moment, dar puţin contează). Mai spuneam că, dimpotrivă, cu cît acest sentiment este mai puţin delimitabil, deci discernabil, cu atît sînt mai puţin sigur că-l pot recunoaşte. Nu există, însă, tocmai în opoziţie cu aceste sentimente pe care le *am*, un fel de urzeală afectivă care să fie într-atît de cosubstanţială cu ceea ce sînt, încît să nu mi-o pot opune efectiv (şi, prin urmare, să o gîndesc)? Ajung, astfel, să întrezăresc, dacă nu o distincţie tranşată, cel puţin o gamă de nuanţe, un degradé insensibil între un sentiment pe care îl am şi un sentiment care sînt. De unde, această notă, scrisă în 16 martie 1923: „În fond, totul se reduce la distincţia dintre ceea ce ai şi ceea ce eşti. Numai că e extraordinar de dificil să exprimăm aceasta sub formă conceptuală, dar trebuie, totuşi, să o putem face. Ceea ce *ai* prezintă, în mod evident, o anumită exterioritate în raport cu sine. Această exterioritate nu este totuşi absolută. În principiu, ceea ce *ai* sînt lucruri (sau ceea ce poate fi asimilat unor lucruri şi tocmai în măsura în care această asimilare este posibilă). Eu nu pot *să am*, în sensul strict al termenului, decît ceva care posedă o existenţă independentă, pînă la un anumit punct, de mine. Cu alte cuvinte, ceea ce am mi se adaugă; mai mult, faptul de a fi

posedat de către mine se adaugă altor proprietăţi, calităţi etc., aparţinînd lucrului pe care îl am. Nu am decît ceva de care pot, într-un anumit fel şi în anumite limite, să dispun, altfel spus, decît în măsura în care pot să fiu considerat ca o putere, ca o fiinţă înzestrată cu puteri. Nu există transmitere posibilă decît a ceea ce ai". Şi treceam de aici la problema, extrem de obscură, de a şti dacă există efectiv ceva netransmisibil în realitate şi cum poate să fie gîndit acesta.

Există deci, aici, o cale de urmat, dar ea nu este singura. Nu pot, de exemplu, să-mi concentrez atenţia asupra a ceea ce este propriu-zis *corpul meu* – în opoziţie cu corpul-obiect pe care îl gîndeşte fiziologul – fără a regăsi această noţiune, aproape impenetrabilă, a lui a-avea. Şi totuşi, pot eu să spun că, la limită, corpul meu este ceva ce am? În primul rînd, este corpul meu ca atare un lucru? Dacă îl tratez ca pe un lucru, ce sînt eu, cel care îl tratează astfel? „La limită, scriam în *Jurnalul metafizic* (p.252)*, ajungem la formula următoare: corpul meu este (un obiect), eu nu sînt nimic. Idealismul va găsi resursele să declare că eu sînt actul care afirmă realitatea obiectivă a corpului meu. Nu este aceasta o scamatorie? adăugam eu. Mă tem că este. Între acest idealism şi materialismul pur nu există decît o diferenţă, ca să zicem aşa, de nuanţă." Dar am putea pătrunde mult mai adînc şi să arătăm, în mod concret, consecinţele pe care le are acest mod de reprezentare sau de figurare pentru atitudinea în faţa morţii, în faţa sinuciderii.

A te sinucide nu înseamnă a dispune de corpul tău (sau de viaţa ta) ca de ceva ce *ai*, ca de un lucru? Nu înseamnă a admite, implicit, că îţi aparţii? Dar aici nu există decît obscurităţi aproape impenetrabile; ce este acest sine? Ce este această misterioasă relaţie dintre sine şi sine însuşi? Nu este clar că la fiinţa ce refuză să se sinucidă, pentru că nu-şi recunoaşte acest drept, pentru că nu-şi aparţine, relaţia este cu totul alta? Nu sesizăm, oare, sub o diferenţă de formule, care pare neglijabilă la prima vedere, un fel

* Ediţia originală a *Jurnalului*. (N.trad.)

de prăpastie cu neputinţă de trecut şi de explorat altfel decît pas cu pas?

Mă voi limita la a semnala aceste două puncte de pornire – ar putea fi multe altele; le vom recunoaşte pe parcurs, măcar pe unele dintre ele.

Prin urmare, se impune o analiză. Ţin să atrag atenţia că această analiză nu va fi o *reducţie*. Ea ne va dovedi că ne aflăm, dimpotrivă, în prezenţa unei idei opace, că poate nici nu o să reuşim să o pătrundem complet. Dar recunoaşterea unui *ireductibil* constituie, deja, pe plan filosofic, un demers extrem de important şi care poate chiar să transforme, într-un anumit fel, conştiinţa care îl efectuează.

Nu putem, de fapt, să gîndim acest ireductibil fără a gîndi un dincolo în care el nu se resoarbe deloc. Şi cred că dubla existenţă a acestui ireductibil şi a acestui dincolo tinde să definească tocmai condiţia metafizică a omului.

Trebuie să notăm, mai întîi, acea neîncredere pe care filosofii par s-o fi manifestat mereu în faţa noţiunii lui a avea (spun noţiune, dar va trebui să ne întrebăm dacă acest termen este potrivit, însă eu sînt cu adevărat convins de contrariu). S-ar putea spune că filosofii şi-au întors, în general, privirea de la a-avea, ca de la o idee impură şi neprecizabilă prin esenţa ei.

Desigur, ambiguitatea esenţială a lui a-avea trebuie să fie subliniată în primul rînd: dar eu nu cred că putem, în acest moment, să nu procedăm la cercetarea pe care o iniţiez astăzi. Ea începuse, deja, atunci cînd am luat cunoştinţă de cartea dlui Gunther Stern, *Über das Haben* (apărută la Bonn, la Fr. Cohen, în 1928). Mă voi mărgini la a cita cîteva rînduri din ea: „Avem un corp. Avem... În limbajul curent, sîntem perfect de acord asupra a ceea ce înţelegem prin asta; totuşi, nimeni nu a încercat să-şi îndrepte atenţia asupra a ceea ce, în viaţa obişnuită, este vizat prin cuvîntul a avea ca asupra unui complex şi să se întrebe ce constituie, în mod specific, faptul-de-a-avea ca atare."
Dl. Stern observă, pe bună dreptate, că, atunci cînd spun:

am un corp, nu vreau să spun numai: am conştiinţă de corpul meu, dar nici numai: există ceva care poate fi numit corpul meu. Se pare că există un termen mediu, un al treilea regn. El se angajează apoi într-o analiză impregnată cu terminologia husserliană, în care îl voi urma cu atît mai puţin, cu cît rezultatele cercetării sale, aşa cum mi-a mărturisit el însuşi, au fost departe de a-l satisface. Cred că trebuie să procedăm aici la o elucidare cît mai directă cu putinţă şi să ne ferim să recurgem la terminologia, atît de des netraductibilă, a fenomenologilor germani.

Voi fi întrebat, poate, de ce am folosit eu însumi, în aceste condiţii, termenul de fenomenologie.

Voi răspunde că trebuie să marcăm cît mai realist posibil dimensiunea nepsihologică a unei asemenea cercetări: ea are, într-adevăr, ca obiect conţinuturile de gîndire pe care trebuie să le facem să ţîşnească, să se etaleze în lumina reflecţiei.

Aş vrea să plec de la exemple cît mai clare, în care faptul-de-a-avea este luat în mod vădit în sensul precis şi tare: există alte cazuri în care acest sens, poate ar fi mai exact să spunem acest accent, slăbeşte pînă aproape la dispariţie. Aceste cazuri-limită pot şi trebuie să fie practic neglijate (a avea dureri de cap, a avea nevoie etc.; suprimarea articolului este aici un indice revelator). Dar printre cazurile din prima categorie, cazuri semnificative, se pare că putem distinge două forme, chiar dacă asupra lor vom medita mai tîrziu. Este clar că faptul-de-a-avea ca posesie poate îmbrăca el însuşi modalităţi foarte diferite şi oarecum ierarhizate. Totuşi, indicele posesiv este şi el marcat atunci cînd spun: am o bicicletă, ca şi atunci cînd afirm: am ideile mele despre cutare problemă sau chiar cînd spun – ceea ce ne conduce însă pe o cale puţin diferită – am timp să fac cutare sau cutare lucru. Să lăsăm, pentru moment, deoparte faptul de-a-avea-ca-implicaţie. În orice fapt-de-a-avea-ca-posesie se pare că există un anumit conţinut; cuvîntul este încă prea precis; voi spune, mai degrabă, un

anumit *quid* raportat la un anumit *cine* tratat ca centru de inerență sau de aprehensiune. Mă abțin înadins să folosesc termenul de subiect, din cauza semnificației fie logice, fie epistemologice, atașate acestui termen. Principala dificultate rezidă în aceea că aici, în schimb, trebuie să ne propunem să deschidem un drum pe un teren care nu este nici cel al logicii, nici cel al teoriei cunoașterii.

Să observăm că acest *cine* este presupus de la început ca transcendent, într-un anumit grad, în raport cu acel *quid*; înțeleg prin transcendent simplul fapt că între cei doi termeni există o diferență de plan sau de palier, fără să mă pronunț deloc asupra naturii acestei diferențe. Ea este la fel de aparentă atunci cînd spun: am o bicicletă sau Paul are o bicicletă, ca și atunci cînd spun: Jacques are vederi foarte originale despre cutare problemă.

Totul e foarte simplu, dar situația se complică dacă ne gîndim că orice afirmație despre un a-avea pare construită, oarecum, după modelul unei anume poziții prototip în care *cine* nu mai este decît *eu însumi*. Se pare că faptul-de-a-avea nu este simțit în forța sa, nu-și dobîndește valoarea decît în interiorul lui *eu am*. Dacă un *tu ai* sau un *el are* este posibil, aceasta nu este posibil decît în virtutea unui fel de transfer care nu se poate efectua, de altfel, fără o anumită pierdere.

Aceasta se lămurește, într-o anumită măsură, dacă ne gîndim la relația care unește în mod manifest faptul-de-a-avea cu puterea, cel puțin acolo unde posesia este efectivă și literală. Puterea o încerc exercitînd-o sau rezistîndu-i, ceea ce, la urma urmelor, este același lucru.

Mi se va obiecta poate aici că a avea tinde să se reducă adesea la faptul de a conține. Dar, chiar admițînd că ar fi așa, s-ar cuveni să remarcăm, și aceasta este capital, că nici conținutul nu se lasă definit în termeni de pură spațialitate. Am impresia că el implică întotdeauna ideea unei potențialități; a conține înseamnă a închide în sine; dar a închide în sine înseamnă a împiedica, a rezista, a se opune la ceea ce se răspîndește, se împrăștie, scapă etc.

Cred, de aceea, că dacă privim lucrurile mai îndeaproape, obiecţia, dacă este o obiecţie, se întoarce împotriva celui ce a formulat-o.

Vedem, atunci, întrezărindu-se în sînul lui a-avea un fel de dinamism *refulat*. Şi, fără îndoială, refularea este cea mai importantă aici. Prin aceasta se lămureşte ceea ce am numit transcendenţa lui *cine*. Este semnificativ că relaţia încorporată în faptul-de-a-avea se dovedeşte netranzitivă, din punct de vedere gramatical; verbul a avea nu se întrebuinţează la pasiv decît în mod cu totul excepţional; totul se petrece ca şi cum ne-am afla în prezenţa unui proces ireversibil ce duce de la *cine* spre *quid*. Mai adaug că nu e vorba aici, pur şi simplu, de un demers înfăptuit de subiectul reflectînd asupra lui a-avea; nu, acest proces se înfăţişează ca efectuat de către acel *cine* însuşi, ca interior lui *cine*. Şi aici se cuvine să ne oprim o clipă, căci ne apropiem de punctul central.

Nu ne putem exprima în termenii lui *a avea* decît acolo unde ne mişcăm în cadrul unei ordini în care, într-o manieră oarecare şi la orice grad de transpunere, opoziţia dintre înăuntru şi afară îşi păstrează un sens.

Aceasta se aplică întru totul faptului-de-a-avea-ca-implicaţie, despre care trebuie să spunem acum cîteva cuvinte. Este evident, într-adevăr, că, atunci cînd spun *cutare corp are cutare proprietate*, aceasta din urmă îmi apare ca interioară sau înrădăcinată în interiorul corpului pe care îl caracterizează. Vreau să remarc, pe de altă parte, că nu putem gîndi implicaţia aici fără putere, oricît de obscură ar fi, de altfel, această noţiune; nu cred că putem să ne reprezentăm proprietatea sau însuşirea altfel decît ca specificînd o anumită eficacitate, o anumită energie esenţială.

Dar nu am ajuns încă la capătul investigaţiilor noastre.

Reflecţia pune aici, într-adevăr, în lumină existenţa unui fel de dialectică a interiorităţii. *A avea,* aceasta poate cu siguranţă să însemne, şi chiar înseamnă în principiu: *a avea în sine,* a păstra pentru sine, a disimula. Cel mai

interesant și mai tipic exemplu, în acest sens, este faptul de *a avea un secret.* Aici regăsim însă imediat ceea ce spuneam despre conținut. Secretul nu este secret decît pentru că îl păstrez, dar, în același timp, și pentru că aș putea să-l destăinui. O asemenea posibilitate de trădare sau de dezvăluire îi este inerentă și contribuie la definirea lui ca secret. Acesta nu e un caz unic, ci unul care se verifică peste tot acolo unde ne aflăm în prezența lui *a-avea* în sens tare.

Trăsătura lui a-avea este de a fi expozabil. Există un paralelism riguros între faptul de a avea în biblioteca noastră desene ale lui X, pe care le vom arăta vreunui vizitator, și faptul de a avea idei sau opinii despre cutare sau cutare problemă.

Această expunere poate, de altfel, să se producă sau să se deruleze în fața altuia sau în fața ta însuți; interesant este faptul că această diferență se revelează la analiză ca lipsită de orice semnificație. În măsura în care îmi expun mie ideile, devin eu însumi altul; eu sînt altcineva. Presupun că acesta este fundamentul metafizic al posibilității de exprimare. Nu pot să exprim decît dacă sînt în stare să devin în fața mea altul.

Observăm cum se operează aici trecerea de la prima formulă la cea de-a doua: nu ne putem exprima în termeni de a avea decît într-o ordine care comportă referințe la altul ca altul. Nu e nici o contradicție între această formulă și ceea ce am spus adineaori despre *eu am.* Căci acest *eu am* nu se poate afirma pe sine decît în tensiunea cu un *altul* simțit ca altul.

În măsura în care mă imaginez pe mine ca avînd în mine sau, mai exact, ale mele, anumite însușiri, anumite apanaje, eu mă consider din punctul de vedere al altuia, căruia nu mă opun decît cu condiția de a mă fi identificat mai întîi cu el; cînd spun, de exemplu: am ideile mele despre aceasta, subînțeleg: ideile mele, care nu sînt cele ale tuturor; aceste idei ale tuturor, eu nu le pot îndepărta, nu le pot respinge decît cu condiția de a le fi asimilat și însușit pentru o clipă și fictiv, în prealabil.

Faptul-de-a-avea nu se situează deci nicidecum într-un registru de pură interioritate, ceea ce nu ar avea nici un sens, ci într-un registru în care exterioritatea şi interioritatea se lasă efectiv separate tot atît de puţin precum gravul şi ascuţitul, de exemplu. Iar ceea ce cred că este important aici este *tensiunea* însăşi între cele două.

Trebuie să revenim acum asupra faptului-de-a-avea-ca-posesie. Să luăm cazul cel mai simplu: posesia unui obiect oarecare, o casă ori un tablou, de exemplu. Pe un anumit plan, vom spune că acest obiect este exterior în raport cu cel care îl posedă; este distinct de el în spaţiu, iar destinele lor sînt, şi ele, distincte. Totuşi, aceasta nu este decît o perspectivă superficială. Cu cît accentul pus pe faptul-de-a-avea, pe posesie, va fi mai puternic, cu atît va fi mai puţin legitim să insistăm (aş vrea să găsesc un cuvînt care să corespundă germanului *betonen*) asupra acestei exteriorităţi. E cu totul sigur că există o legătură între *cine* şi *quid*, şi că această legătură nu este o simplă conjuncţie externă. Pe de altă parte, în măsura în care acest *quid* este un lucru, supus, prin urmare, vicisitudinilor specifice lucrurilor, el poate fi pierdut, poate fi distrus. El devine, deci, sau riscă să devină centrul unui vîrtej de temeri, de anxietate, iar prin aceasta se traduce tocmai tensiunea esenţială ordinii lui a-avea.

Mi se va spune că pot foarte bine, de fapt, să fiu indiferent la soarta cutărui sau cutărui obiect pe care îl posed; dar voi spune, atunci, că această posesie nu există decît cu numele sau în mod rezidual.

Dimpotrivă, este extrem de important să notăm că faptul-de-a-avea există deja, în sensul cel mai profund, în dorinţă sau în poftă. A dori înseamnă, oarecum, a avea fără să ai; iar prin aceasta se explică acea suferinţă, acea ardere esenţială dorinţei şi care este, în fond, expresia unei anumite contradicţii, a unei fricţiuni înăuntrul unei situaţii insuportabile. Există, de altfel, o simetrie absolută între poftă şi angoasa pe care o resimt la ideea că voi pierde

ceea ce am, ceea ce credeam că am ceea ce nu mai am. Dar, dacă e aşa, se pare că faptul-de-a-avea este oarecum relativ la timp, o idee pe care l-a început nu am sesizat-o. Şi aici ne vom afla în prezenţa unei anumite misterioase polarităţi.

Există, fără îndoială, în faptul-de-a-avea o dublă permanenţă: permanenţa lui *cine* şi permanenţa lui *quid*, dar această permanenţă este, prin esenţa ei, ameninţată; ea se doreşte sau, cel puţin, s-ar dori, dar îşi scapă sieşi. Iar această ameninţare este trecerea în posesia celuilalt ca celălalt, celălalt care poate fi lumea în ea însăşi şi în faţa căreia mă simt atît de dureros *eu*; strîng la piept acest lucru ce-mi va fi smuls, poate, încerc cu disperare să mi-l încorporez, să formez cu el un complex unic, de nedesfăcut. Cu disperare, zadarnic...

Iar prin asta sîntem trimişi înapoi la corp, la corporeitate. Obiectul prim, obiectul-tip cu care mă identific şi care îmi scapă, totuşi, este corpul meu; şi se pare că ne aflăm aici în ungherul cel mai secret, cel mai profund, al lui a-avea. Corpul este faptul-de-a-avea-tip. Şi totuşi...

Dar, înainte de a merge mai departe, să ne întoarcem încă o dată către faptul-de-a-avea-ca-implicaţie. Aici mi se pare că toate trăsăturile pe care le-am pus în lumină dispar. Să ne aşezăm la una din extremităţile acelei scări care duce de la abstract la concret: cutare figură geometrică are cutare proprietate. Mărturisesc că-mi este imposibil să nu descopăr ceva aici, numai dacă nu recurg la veritabile sofisme, care să semene cu această tensiune dintre exterior şi interior, cu această polaritate dintre acelaşi şi celălalt. S-ar cuveni, deci, să ne întrebăm dacă, transportînd faptul-de-a-avea în chiar sînul acestor esenţe – ceea ce tocmai am spus despre figura geometrică mi se pare adevărat şi pentru corp sau pentru specia vie care prezintă, care are anumite trăsături –, noi nu efectuăm un fel de transfer inconştient şi, în ultimă instanţă, nejustificabil. Există aici, de altfel, un punct asupra căruia nu voi insista, pentru moment, şi care mi se pare de un interes secundar. Mă gîndesc, dim-

potrivă, că postularea corpului meu ca fapt-de-a-avea-tip marchează un moment esenţial al reflecţiei metafizice.

Faptul-de-a-avea ca atare este esenţialmente *afectant* pentru *cine*; niciodată, afară de cazurile abstracte şi ideale, el nu se reduce la ceva de care *cine* se poate să dispună. Există întotdeauna un fel de ricoşeu, şi acesta nu e nicăieri mai clar ca acolo unde e vorba fie de corpul meu, fie de un instrument care îl prelungeşte sau care îi sporeşte capacităţile. Există, probabil, ceva analog aici cu dialectica stăpînului şi sclavului, aşa cum o defineşte Hegel în *Fenomenologia spiritului*; iar această dialectică îşi are principiul în tensiunea fără de care nu există şi nu poate să existe *fapt-de-a-avea real*.

Ne aflăm aici în chiar miezul lumii obişnuite, al lumii experienţei curente cu pericolele sale, cu angoasele sale, cu tehnicile sale. Ne aflăm în miezul experienţei, dar şi al neinteligibilului. Căci trebuie să mărturisim că această tensiune, acest tip de reciprocitate fatală, riscă să ne transforme în orice clipă viaţa într-un fel de sclavie incomprehensibilă şi intolerabilă.

Înainte de a merge mai departe, să rezumăm, încă o dată, această situaţie a noastră.

În mod normal sau, dacă vrem, de obicei, mă aflu în faţa unor lucruri, dintre care unele întreţin cu mine relaţii de o natură specială şi misterioasă. Aceste lucruri nu-mi sînt *numai exterioare*; e ca şi cum ar exista între ele şi mine o comunicare prin interior; ele mă ating, s-ar putea spune, subteran; iar în măsura precisă în care m-am ataşat acestor lucruri, e evident că ele exercită asupra mea o putere pe care le-o conferă chiar acest ataşament şi care creşte o dată cu el. Există un lucru deosebit care este cu adevărat primul dintre ele sau care se bucură, în această privinţă, în raport cu celelalte, de o prioritate absolută: este corpul meu. Tirania pe care el o exercită asupra mea nu depinde nici-

decum în întregime, ci numai într-o măsură considerabilă, de ataşamentul care îl am pentru el. Dar ceea ce e mai paradoxal în această situaţie este că, la limită, se pare că eu mă aneantizez în acest ataşament, mă resorb în acest corp la care ader; se pare, la rigoare, că acest corp al meu mă devoră, şi la fel se petrece cu toate posesiile care sînt legate sau suspendate într-o manieră sau alta de el. Astfel încît – iar aceasta este o perspectivă nouă pentru noi –, la limită, faptul-de-a-avea ca atare pare să tindă să se anuleze în lucrul la început posedat, dar în care este absorbit acum, el, care credea, la început, că dispune de acest lucru. Se pare că stă în esenţa corpului meu şi a instrumentelor mele, atîta vreme cît le consider ca posedate, să tindă să mă suprime, pe mine, cel care le posedă.

Reflecţia îmi arată, totuşi, că această specie de dialectică nu este posibilă decît pornind de la un act de defecţiune ce îl condiţionează. Această remarcă deschide deja, pentru noi, accesul la un domeniu nou.

Cîte dificultăţi, totuşi! Cîte obiecţii posibile! Nu se va putea oare spune mai cu seamă în felul următor: „Atîta vreme cît tratezi instrumentul ca pur instrument, el nu are asupra ta nici o putere, tu eşti cel care dispune de el, fără nici un fel de reciprocitate?". Acesta este purul adevăr, dar între a avea un lucru şi a dispune de el sau a-l folosi, există o demarcaţie, un interval pe care gîndirea reuşeşte cu greu să-l măsoare; pericolul care ne ameninţă rezidă tocmai în această demarcaţie, în acest interval. Spengler, în cu totul remarcabila lucrare pe care a publicat-o recent despre *Anii decisivi* şi situaţia lumii actuale, face undeva distincţia pe care eu o am în vedere aici. Vorbind despre pachetele de acţiuni sau despre părţile societăţii, el marchează separaţia dintre purul fapt-de-a-avea (*das blosse Haben*) şi munca de conducere responsabilă ce revine şefului de întreprindere. În altă parte, el insistă asupra opoziţiei care există între bani, ca abstracţi, ca masă (*Wertmenge*) şi posesia reală (*Besitz*), cea a unui pămînt, de exemplu.

Există aici ceva care lămureşte tangenţial ideea dificilă pe care aş vrea să o elucidez în acest moment. Posesiile noastre ne devoră, am spus adineaori; asta este cu atît mai adevărat, ciudat lucru, cu cît sîntem mai inerţi în faţa unor obiecte inerte în ele însele, şi cu atît mai fals, cu cît sîntem mai vital, mai activ legaţi de ceva asemănător materiei înseşi, materiei mereu reînnoite printr-o creaţie personală (fie că e vorba de grădina celui care o cultivă, de ferma celui care o exploatează, de pianul sau vioara muzicianului, de laboratorul savantului). În toate aceste cazuri, a-avea tinde, s-ar putea spune, nu să se aneantizeze, ci să se sublimeze, să se preschimbe în a fi.

Pretutindeni unde există creaţie pură, faptul-de-a-avea ca atare este depăşit sau chiar volatilizat în sînul acestei creaţii înseşi; dualitatea posedantului şi a posedatului se aboleşte într-o realitate vie. Această idee ar avea nevoie să fie ilustrată cît mai concret posibil, şi nu numai prin exemple împrumutate din categoria posesiilor materiale. Mă gîndesc îndeosebi la aceste pseudoposesii care sînt *ideile mele, opiniile mele*. Şi aici termenul a avea capătă o valoare deopotrivă pozitivă şi ameninţătoare. Cu cît voi trata mai mult propriile mele idei sau chiar propriile mele convingeri ca pe ceva ce-mi aparţine – mîndrindu-mă cu ele, poate inconştient, aşa cum mă mîndresc cu o seră sau cu o herghelie, cu atît aceste idei şi aceste opinii vor avea tendinţa, datorită înseşi inerţiei lor (sau datorită inerţiei mele în faţa lor, ceea ce înseamnă acelaşi lucru), să exercite asupra mea un ascendent tiranic – acesta este principiul fanatismului sub toate formele sale. Se pare că aici se petrece, ca şi în celelalte cazuri, un fel de alienare nejustificabilă a subiectului (mă hotărăsc cu greu să folosesc acest termen) în faţa unui lucru oarecare. În asta constă, după părerea mea, diferenţa dintre ideolog, pe de o parte, şi gînditor sau artist, pe de altă parte. Ideologul este unul din tipurile umane cele mai redutabile care pot exista, pentru că el devine în mod inconştient sclavul unei părţi

mortificate din el însuşi; iar această sclavie tinde inevitabil să se convertească, în afară, în tiranie. Avem de-a face aici cu o conexiune care ar merita, ea singură, cea mai serioasă examinare. Gînditorul se află, în schimb, mereu în gardă împotriva acestei alienări, a acestei pietrificări posibile a gîndirii sale; el rămîne într-o stare de continuă creativitate, întreaga sa gîndire este mereu şi în orice clipă repusă în discuţie.

Aceste idei vor lămuri, cred, ceea ce-mi mai rămîne de spus. Cel ce rămîne în planul lui a-avea (sau al dorinţei) se *centrează* fie pe el însuşi, fie pe celălalt ca celălalt, ceea ce înseamnă exact acelaşi lucru, din cauza tensiunii, a polarităţii asupra căreia am insistat mai sus. Iar aici ar trebui să aprofundăm mult mai mult decît sînt eu în stare să o fac; ar trebui să apucăm cumva de mijloc noţiunea de sine, de sine însuşi, şi să recunoaştem că *sinele* este întotdeauna, contrar a ceea ce au crezut mulţi idealişti şi îndeosebi filosofii conştiinţei, o îngroşare, o sclerozare şi poate, cine ştie, un fel de expresie aparent spiritualizată, de expresie la puterea a doua, nu a corpului în sens obiectiv, ci a *corpului meu*, ca şi corp al meu, în măsura în care corpul meu este ceva ce am. Dorinţa este, în acelaşi timp, autocentrică şi heterocentrică; să spunem că ea îşi apare ca heterocentrică în vreme ce este autocentrică, dar această aparenţă este şi ea o realitate. Dar noi ştim bine că acest plan al sinelui şi al celuilalt poate fi depăşit: el este depăşit în iubire ori în milostenie. Iubirea gravitează în jurul unei anumite poziţii, care nu este nici cea a sinelui, nici cea a celuilalt ca celălalt; este ceea ce numesc *tu*. Mă gîndesc că ar fi preferabil, dacă ar fi posibil, să găsim o denumire mai filosofică, dar, în acelaşi timp, cred că limbajul abstract riscă să ne trădeze aici, să ne facă să cădem din nou în ordinea celuilalt, adică a lui *el*.

Iubirea, ca deosebită de dorinţă, ca opusă dorinţei, ca subordonare de sine la o realitate superioară – această realitate care este în adîncul meu mai eu însumi decît eu

însumi –, ca rupere a tensiunii care îl leagă pe același de celălalt, este, după mine, ceea ce am putea numi datul ontologic esențial; și cred, așa cum voi spune-o în treacăt, că ontologia nu va ieși din făgașul scolastic decît cu condiția de a conștientiza ea însăși pe deplin această prioritate absolută.

Am impresia că abia acum putem întrezări sensul necaracterizabilului; am spus că, la baza figurării lucrurilor ca subiecte posedînd predicate sau însușiri, se află, fără îndoială, un transfer. Mi se pare evident că distincția dintre lucru și însușirile sale nu poate avea nici o relevanță metafizică – să spunem, dacă vreți, că ea e pur fenomenală. Să observăm, de altfel, că însușirile nu pot fi postulate decît într-o ordine ce permite folosirea formei *de asemenea*; însușirea este aleasă dintre altele, dar, în același timp, nu se poate spune că lucrul este o colecție de însușiri. Acestea nu sînt juxtapozabile; nu le juxtapunem decît în măsura în care facem abstracție de specificitatea lor și le considerăm ca unități, ca entități omogene. Dar subzistă aici o ficțiune ce nu rezistă examinării. La limită, eu pot să consider un măr, o minge, o cheie, un ghem de sfoară ca obiecte de aceeași natură, deci ca unități adiționale. Nu la fel stau însă lucrurile cu mirosul sau culoarea unei flori, cu consistența unui mîncări, cu savoarea sau digestibilitatea ei etc. În măsura în care caracterizarea constă într-o enumerare a unor proprietăți pe care le așezăm unele lîngă altele, ea rămîne o operație absolut exterioară, înșelătoare și care, în orice caz, nu ne permite în nici un fel să pătrundem înăuntrul realității pe care pretindem că o caracterizăm. Dar, vorbind la modul filosofic, ceea ce contează este recunoașterea faptului că o asemenea caracterizare implică o anumită afirmare de sine în fața celuilalt și, aș spune, un fel de absență radicală sau de ruptură între cei doi. Această absență o creez eu însumi prin faptul că mă *opresc*, în mod implicit, și eu, că mă deosebesc, că mă consider, fără să-mi dau seama, desigur, ca un lucru închis

de anumite ziduri. Numai în raport cu acest lucru definit în mod implicit poate să fie afirmat acel lucru pe care pretind că-l caracterizez.

Cu siguranță că voința de caracterizare implică la cel care o manifestă o credință, în același timp sinceră și iluzorie, în posibilitatea de a face abstracție de sine ca sine. Ideea leibniziană a caracteristicii universale demonstrează pînă unde poate merge această *pretenție*. Dar sînt îndemnat să cred că uităm astfel ceea ce metafizic e de nesusținut în poziția unei gîndiri care crede că e în stare să se așeze în fața lucrurilor pentru a le sesiza; desigur, un sistem de reperaj este posibil, sistem de o complexitate crescîndă și chiar infinită, dar care este sortită să lase să scape esențialul.

A spune că realitatea este probabil necaracterizabilă înseamnă, cu siguranță, a enunța o formulă ambiguă, în aparență contradictorie, și căreia trebuie să ne ferim să-i dăm o interpretare conformă cu principiile agnosticismului curent. Aceasta înseamnă: dacă adopt, în fața realității, atitudinea pe care o presupune orice efort pentru a o caracteriza, încetez automat să o sesizez ca realitate, ea ascunzîndu-mi-se; nu mă mai aflu decît în prezența unei fantome. Fantomă a cărei coerență inevitabilă mă seduce, mă umple de satisfacție și de orgoliu, în vreme ce ar trebui mai degrabă să-mi inspire îndoieli cu privire la valoarea însăși a întreprinderii mele.

A caracteriza este o anumită manieră de a poseda, de a pretinde că posezi neposedabilul, înseamnă a constitui o mică efigie abstractă, un model, în sensul fizicienilor englezi, al unei realități care nu se pretează acestor jocuri, acestor simulări falacioase, decît în modul cel mai superficial; iar ea se pretează la asta în măsura în care ne rupem din nou de această realitate, în măsura în care deci ne părăsim pe noi înșine.

Mă gîndesc, atunci, că, cu cît ne ridicăm mai mult spre realitate, cu cît accedem mai mult la ea, cu atît încetează să fie asimilabilă unui obiect pus în fața noastră, în funcție de care ne luăm repere și, în același timp, cu atît ne transformăm mai efectiv noi înșine. Dacă există, așa cum cred eu, o dialectică ascendentă, într-un sens care nu este atît

de diferit esenţialmente de acceptarea platoniciană, pe cît am putea crede, această dialectică este dublă, ea are, deopotrivă, ca obiect realitatea şi fiinţa care o sesizează. Imposibil de aprofundat aici natura unei asemenea dialectici. Mă voi mărgini să indic orientarea absolut nouă pe care ar oferi-o o asemenea filosofie doctrinei atributelor divine, de exemplu. Mărturisesc că, pentru mine cel puţin, atributele lui Dumnezeu sînt exact ceea ce anumiţi postkantieni au numit *Grenzbegriff**. Dacă Fiinţa este cu atît mai necaracterizabilă (deci cu atît mai neposedabilă, cu atît mai transcendentă şi în toate felurile), cu cît este mai mult Fiinţă, atributele nu vor face decît să exprime, să traducă, într-un limbaj complet inadecvat, faptul că Fiinţa absolută este total refractară la determinaţii care nu trimit niciodată decît la o *Mai-puţin-fiinţă*, la un obiect în faţa căruia ne aşezăm, reducîndu-ne, oarecum, la măsura lui, şi nu reducîndu-l pe el la a noastră. Dumnezeu nu poate decît să-mi fie dat ca Prezenţă absolută în adorare; orice idee pe care mi-o formez despre el nu este decît o expresie abstractă, o intelectualizare a acestei prezenţe. Iar de acest lucru trebuie să-mi aduc aminte de fiecare dată cînd încerc să manipulez aceste idei, altfel ele sfîrşesc prin a se denatura între mîinile mele profanatoare.

Ajungem, în sfîrşit, la distincţia, esenţială pentru mine, în jurul căreia gravitează eseul despre *Misterul ontologic*, pe care îl voi publica în zilele următoare: distincţia dintre problemă şi mister, presupusă, deja, de reflecţiile pe care tocmai vi le-am prezentat.

Îmi voi permite să citesc aici un pasaj din expunerea pe care am făcut-o anul trecut la Societatea Filosofică din Marsilia şi care va apărea în cîteva zile ca anexă la o piesă, *Lumea sfărîmată*[42].

Îndreptîndu-mi reflecţia spre ceea ce obişnuim să considerăm ca probleme ontologice: Fiinţa este? Ce este fiinţa? etc., eram nevoit să remarc că nu pot reflecta asupra acestor probleme fără a vedea cum se deschide sub picioarele mele

* Concepte de graniţă (germ.) (N.trad.)

[41] *Le Monde Cassé*: Piesă de teatru aparţinînd lui Gabriel Marcel.

o nouă prăpastie: eu, care interoghez ființa, pot să fiu sigur că sînt? Ce calitate am eu pentru a proceda la aceste investigații? Dacă nu sînt, cum pot să sper să le duc la bun sfîrșit? Admițînd chiar că sînt, cum pot să fiu sigur că sînt? Contrar ideii care-mi vine în prima clipă în minte, nu cred că, în fond, *cogito*-ul ne-ar fi aici de mare ajutor. *Cogito*-ul, așa cum am mai scris undeva, păzește pragul valabilului și asta e totul – subiectul *cogito*-ului este subiectul epistemologic. Cartezianismul implică o disociere, poate dăunătoare în sine, între intelectual și vital, rezultînd, astfel, de aici, o depreciere și o exaltare la fel de arbitrare a ambilor termeni; avem de-a face cu un ritm fatal pe care îl cunoaștem bine și căruia ne simțim obligați să-i căutăm o explicație. Și nu putem, desigur, să negăm faptul că e legitim să operăm distincții de ordine în sînul unității unei viețuitoare care *gîndește* și care se străduiește *să se gîndească*; dar problema ontologică nu se pune decît dincolo de aceste distincții și pentru această ființă surprinsă în unitatea sa, în elanul său.

Sîntem nevoiți, astfel, să ne interogăm asupra condițiilor cuprinse în ideea de problemă de rezolvat; acolo unde există o problemă, lucrez asupra unor date aflate în fața mea, dar, în același timp, totul se petrece, totul mă autorizează să procedez ca și cum nu ar trebui să mă ocup de acest eu în lucru, asta nu este decît o presupunere. Situația nu e aceeași, am văzut, atunci cînd interogația are ca obiect ființa. Aici statutul ontologic al întrebătorului iese în prim-plan. Vom spune că mă angajez atunci într-o regresie fără sfîrșit? Dar, prin faptul însuși că imaginez în acest fel această regresie, mă ridic deasupra ei; recunosc că tot acest proces reflexiv rămîne interior unei anumite afirmații, și anume, că mai degrabă decît *să o rostesc*, eu *sînt* chiar această afirmație – o afirmație căreia îi sînt mai degrabă lăcaș decît subiect. Prin aceasta, pătrundem în metaproblematic, adică în mister. Un mister este o problemă care își încalcă propriile date, care le cotropește și se depășește, tocmai prin asta, ca problemă.

Imposibil să intrăm aici în dezvoltări care ar fi, totuşi, indispensabile. Mă voi mărgini să dau un exemplu pentru a fixa ideile, iar acesta este cel de mister al răului.

Sînt îndemnat, în mod firesc, să consider răul ca o dezordine pe care o contemplu şi căreia încerc să-i deslușesc cauzele sau raţiunea de a fi sau chiar destinaţia ascunsă. De ce funcţionează această maşină atît de defectuos? Nu ţine, mai degrabă, această defectuozitate aparentă de o defectuozitate reală, de această dată, a vederii mele, un fel de presbitism sau de astigmatism al spiritului? În acest caz, dezordinea efectivă ar sălăşlui în mine însumi, dar aceasta nu ar fi totuşi mai puţin obiectivă în raport cu o gîndire rectificatoare ce o descoperă. Atîta doar că răul pur constatat sau chiar contemplat încetează să fie răul suferit, eu cred, pur şi simplu, că el încetează să mai fie răul. În realitate, nu-l sesizez ca rău decît în măsura în care mă atinge, adică în măsura în care sînt implicat în el, în sensul în care eşti implicat într-o afacere; această implicare mi se pare fundamentală şi nu pot să fac abstracţie de ea decît printr-o operaţie legitimă, în anumite privinţe, dar fictivă – şi de care nu trebuie să mă las înşelat.

Acest mister al răului, filosofia tradiţională a încercat să-l coboare la rangul de problemă; şi iată de ce, atunci cînd abordează realităţi de acest ordin, răul, iubirea, moartea, ea ne dă, atît de des, sentimentul de a fi un joc, o formă de prestidigitaţie intelectuală; ea ne dă acest sentiment cu atît mai mult, cu cît este mai idealistă, respectiv cu cît subiectul se îmbată mai mult cu iluzia unei emancipări, în realitate cu totul înşelătoare.

Ar trebui acum, dar nu am deloc timpul să-o fac, să revenim la prima parte a comunicării mele şi să încercăm să arătăm cum se lămureşte ea în lumina acestor distincţii. Mi se pare evident că ordinea lui a-avea se confundă cu cea a problematicului – şi, de altfel, deopotrivă cu cea în care tehnicile sînt posibile. Metaproblematicul este, de fapt, o metatehnică. Orice tehnică presupune un ansamblu

de abstracţii prealabile care o condiţionează, dar care se dovedeşte neputincioasă atunci cînd fiinţa întreagă este în discuţie. Această idee ar putea fi continuată în numeroase direcţii. La rădăcina lui a-avea, ca şi a problemei sau a tehnicii, se află o anumită specializare sau specificare de sine, legată, de altfel, de alienarea parţială despre care am vorbit adineaori. Şi am fi conduşi atunci la examinarea unei distincţii care mi se pare capitală şi cu care voi încheia această expunere, deja supraîncărcată; vreau să vorbesc despre distincţia dintre autonomie şi libertate.

Este esenţial să notăm că autonomia este, înainte de toate, o non-heteronomie presupusă şi refuzată. „Vreau să-mi fac singur treaba"; aceasta este formula germinală a autonomiei. Prin aceasta vedem cum apare tensiunea dintre acelaşi şi celălalt, tensiune care este ritmul însuşi al lumii lui a-avea. Cred că trebuie să recunoaştem, de altfel, că autonomia se referă la orice ordine în care este posibilă o gestiune, indiferent de forma în care o concepem. Ea implică, în realitate, ideea unui anumit domeniu de activitate şi se precizează cu cît e mai posibil să circumscriem mai strict acest domeniu în spaţiu şi timp. Tot ceea ce ţine de ordinea intereselor, oricare ar fi ele, se lasă abordat, cu o relativă uşurinţă, ca o provincie, ca un district delimitat. Mai mult, pot, într-o mare măsură, să-mi consider viaţa ca susceptibilă să fie administrată de către altul sau de către mine însumi (eu însumi semnificînd aici non-altul). Pot să administrez tot ceea ce se lasă asimilat, oricît de indirect, la o zestre, la o avere. În măsura în care, dimpotrivă, categoria lui a-avea devine inaplicabilă, nu voi mai putea în nici un sens să vorbesc de gestiune şi, prin urmare, nici de autonomie. Luaţi, de exemplu, planul darului (literar şi artistic). Într-o anumită măsură, darul poate fi administrat atunci cînd cel care îl posedă l-a circumscris, atunci cînd acest dar devine în el o avere: ideea unei asemenea gestiuni este absolut contradictorie pentru geniul propriu-zis, care îşi scapă în mod esenţial lui însuşi, care se depăşeşte

în toate sensurile. Un om este un geniu, el are talent (expresia *a avea geniu* este, strict vorbind, un nonsens). Cred, în realitate, că ideea de autonomie, deşi s-a reflectat asupra ei, este legată de un fel de reducţie sau de particularizare a subiectului. Cu cît intru mai mult în activitate, cu atît devine mai puţin legitim să spun că sînt autonom; în acest sens, filosoful este mai puţin autonom decît savantul, iar savantul mai puţin autonom decît tehnicianul. Fiinţa cea mai autonomă este, într-un anumit sens, şi cea mai angajată. Numai că această neautonomie a filosofului sau a marelui artist nu este însă o heteronomie, la fel cum iubirea nu este un heterocentrism. Ea se înrădăcinează în a fi, adică dincoace de sine (sau dincolo de sine), într-o zonă care transcende orice a avea posibil, zona însăşi la care acced în contemplare sau în adorare. Asta înseamnă, după mine, că această neautonomie este libertatea însăşi.

Nu se pune problema să schiţăm aici o teorie a libertăţii, fie şi numai pentru că ar trebui să ne întrebăm, mai întîi, dacă ideea unei teorii a libertăţii nu implică o contradicţie. Ceea ce voi indica, pur şi simplu, aici, este că, fie în planul sfinţeniei, fie în cel al creaţiei artistice în care libertatea străluceşte, devine manifest faptul că libertatea nu este autonomie: în ambele cazuri, sinele, autocentrismul este în întregime resorbit în iubire. Cred că am putea să demonstrăm, cu această ocazie, că cele mai multe din insuficienţele kantismului ţin, prin esenţă, de faptul că nu a bănuit nimic din toate acestea, că nu a observat că sinele poate şi trebuie să fie transcendat, fără ca, prin asta, autonomia să cedeze în faţa heteronomiei.

Ar trebui să concluzionăm – şi aceasta nu e uşor. Aş dori să reiau, pur şi simplu, formula mea preliminară. Anunţam atunci că am putea ajunge la recunoaşterea unui ireductibil, dar şi la cea a unui dincolo al acestui ireductibil, iar această dualitate mi se înfăţişa ca esenţială pentru condiţia metafizică a omului. Ce este acest ireductibil? Nu cred că putem să-i dăm, propriu-zis, o definiţie, dar putem,

într-o anumită măsură, să-l localizăm. Este deficienţa ontologică specifică oricărei făpturi, cel puţin făpturii decăzute. Această deficienţă care este, în mod esenţial, o inerţie, dar o inerţie ce tinde să devină un fel de activitate negativă, nu putem să o eliminăm; trebuie, dimpotrivă, să o recunoaştem mai întîi; ea face posibil un anumit număr de discipline autonome şi subordonate, ce reprezintă, fiecare, cu siguranţă, un pericol pentru unitatea fiinţei, în măsura în care tinde să o absoarbă, dar care îşi au, fiecare, propria valoare, propria justificare parţială. Mai trebuie doar ca aceste activităţi, aceste funcţii autonome să-şi găsească o contrapondere în activităţile centrale prin care omul se repune pe sine în prezenţa misterului care-l întemeiază şi în afara căruia nu este decît neant: religia, arta, metafizica.

Cuprins

Culegere şi tehnoredactare computerizată
„Biblioteca Apostrof"
Tipar şi legătorie: Imprimeria „Ardealul" Cluj
Comanda nr. 70266/1997

Gîndirea se întoarce către Celălalt,
ea este dorință de Celălalt.
Toată problema este de a ști
dacă acest Celălalt este Ființa.

Gabriel Marcel

Lei 14.700
TL 300
Total 15.000

ISBN 973-9279-02-3